شرح

الباب الحادي عشر

دروس في أصول العقيدة

من أبحاث المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
  ٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
  ٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
  ٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
  ٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين البصرة ـ الطويسة
  ٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير الناصرية ـ الحبوبي
  ٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

النصّ الخامس

امتناع إرادة القبيح

قال: فحينئذٍ يستحيلُ عليه إرادةُ القبيح؛ لأنّها قبيحة.

أقول: ذهبت الأشاعرةُ إلى أنّه تعالى مريدٌ بمجموع الكائنات، حسنةً كانت أو قبيحةً، شرّاً كان أو خيراً، إيماناً كان أو كفراً؛ لأنّه موجِدٌ للكلّ، فهو مريدٌ له.

وذهبت المعتزلةُ إلى استحالة إرادته للقبيح أو الكفر، وهو الحقُّ؛ لأنّ إرادةَ القبيح أيضاً قبيحةٌ؛ لأنّا نعلمُ ضرورةً أنّ العقلاءَ كما يذمّون فاعلَ القبيح فكذا مريدَه والآمرَ به.

فقول المصنّف: «فحينئذٍ» أتى بفاء النتيجة، أي: يلزمُ من امتناع فعل القبيح امتناعُ إرادته.

الشرح

يراد من هذا النصّ من الكلام الترقّي في أمر القبيح، حيث ثبت في النصّ السابق أنّه تعالى لا يصدر منه القبيح، وهاهنا يراد القول أنّه يمتنع عليه تعالى إرادته، وذلك لضرورة كون إرادة القبيح قبيحة، وصدور إرادةٍ كهذه صدورٌ للقبيح عنه، وهو ممّا ثبت امتناعه. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

إرادة القبيح قبيحٌ

لا شيء من القبيح بصادرٍ عنه تعالى

∴ لا شيء من إرادة القبيح بصادرٍ عنه

أمّا الصغرى فلضرورة وبداهة مذمّة مريد القبيح لدى العقلاء، فكما يذمّون فاعل القبيح كذلك يذمّون مريده، والداعي إليه والراضي به، بل قد يسند إليهم فعل القبيح مع أنّهم لم يفعلوه، حيث نجد «...موارد القرآن الكريم ينسب العمل الصادر من الفرد إلى مجتمعه، والعمل الصادر من جيلٍ إلى الأجيال المتأخّرة، وذلك فيما كان لهم جميعاً فكرٌ اجتماعيّ واحد، وإرادةٌ اجتماعيّةٌ واحدة... مثال ذلك: ما ورد في قصّة ثمود، حيث عمدَ أحدهم إلى عقر ناقة صالح، فالقرآن ينسب ذلك إلى القوم بأجمعهم، فيقول: ﴿**فَعَقَرُوهَا**﴾، فاعتبرهم جميعاً مجرمين... وقد نسب القرآن بعض الأعمال التي ارتكبتها الأجيال السابقة إلى الجيل المتأخّر، كما نسب أعمال بني إسرائيل في عهود الأنبياء السابقين إلى اليهود في عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله...»[1].

إذن، إرادة القبيح لا تكون منه تعالى، وهذا هو مذهب العدليّة من معتزلةٍ

---

(١) المجتمع والتاريخ، للمطهري: ج١ ص٣٢.

وإماميّة، خلافاً للأشاعرة الذين جوّزوا ذلك عليه، وهو أمرٌ متوقّعٌ منهم، كيف وقد جوّزوا صدور نفس القبيح منه، وهو أشنع من إرادته؟ وذلك وبدافعٍ منهم خاطئ لتوحيده تعالى في الخالقيّة، حيث زعموا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الله تعالى موجِدُ كلّ شيء
موجد كلّ شيء مريدٌ لكلِّ شيء
∴ الله تعالى مريدٌ لكلِّ شيء

ولا شكّ أنّ من جملة الأشياء التي وجِدت ما هو قبيحٌ، إذن فالحقّ تعالى مريدٌ للقبيح، ولولا ذلك لما وجِدَ القبيح، لكنّه وجِد، إذن أراد الله تعالى القبيح.

إشارات النصّ

الحقّ تعالى قادرٌ على القبيح

قال المصنّف رحمه الله: «...ذهب العلماء كافّةً إلى أنّه تعالى قادرٌ على القبيح إلّا النظّام، والدليل على ذلك: أنّا قد بيّنّا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها، فيكون مندرجاً تحت قدرته.

واحتجَّ بأنّ وقوعه منه يدلّ على الجهل أو الحاجة، وهما منفيّان في حقّه تعالى.

والجواب: إنّ الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناعٌ لاحقٌ لا يؤثّر في الإمكان الأصليّ...»[1].

لقد اشتمل هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله على أمورٍ ثلاثة:

١. الدليل على كونه تعالى قادراً على فعل القبيح.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٢١.

٢. دليل النظّام على نفي قدرته تعالى على فعل القبيح.

٣. بيان الخلط في كلام النظّام.

أمّا دليل العلماء كافّةً على قدرته تعالى على فعل القبيح، فيمكن عرضه من خلال الشكل التالي:

القبيح ممكنٌ

كلّ ممكن مقدورٌ له تعالى

∴ القبيح مقدورٌ له تعالى

أمّا الصغرى فلأنّ القبيح فعلٌ، وكلّ فعلٍ لم يكن ثمّ كان، وكلّ ما لم يكن ثمّ كان ممكنٌ، وإلّا لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، وإذا كان واجباً لما كان معدوماً، لكنّه كان كذلك، ولو كان ممتنعاً لما وجِد، لكنّه وجِد، إذن فهو ممكن.

وأمّا الكبرى فلو لم يكن مقدوراً لكان ممتنعاً محالاً، هذا خُلف، وقد تقدّم أنّ قدرته تعالى عامّةٌ لكلّ ممكنٍ لا يشذّ عنها ممكنٌ.

وأمّا دليل النظّام الذي «...أفرطَ ...في نفي القبيح عنه تعالى وخالف أصحابه، بل جميع الموحّدين، بل صريح القرآن، وذهب إلى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح واحتجَّ...»[1] فيمكن عرضه من خلال الشكل التالي:

لا شيء من الواجب تعالى بجاهل أو محتاج

كلّ فاعل للقبيح جاهلٌ أو محتاج

∴ لا شيء من الواجب تعالى بفاعلٍ للقبيح

إذن، فالحقُّ تعالى لا يفعل القبيح.

أمّا الخلط الواقع في كلام النظّام، فيكمن في استدلاله بعدم الوقوع على عدم القدرة، وكأنَّ لسان حاله يقول:

---

(١) توضيح المراد: ص٥٥٩.

كلّ ما لا يقع منه تعالى لا يقدر عليه

القبائحُ ما لا يقع منه تعالى

∴ القبائحُ لا يقدر عليها

ولا شكّ أنّ الدليل أعمّ من المدّعى، حيث إنّ الدليل أثبتَ امتناع الوقوع وعدمه، وهذا لا يلازمه عدم القدرة، وبعبارة أخرى: القبائح ممتنعةٌ على مستوى الوقوع لا على مستوى القدرة. نعم، هو قادرٌ، لكنّ الحكمة والعلم والغنى صفاتٌ تحول دون وقوع القبائح التي يقدر عليها تعالى.

النصّ السادس

أنّه تعالى يفعل لغرض

قال: الرابع: في أنّه تعالى يفعلُ لغرض؛ لدلالة القرآن عليه، ولاستلزام نفيه العبثَ، وهو قبيحٌ.

أقول: ذهبت الأشاعرةُ إلى أنّه تعالى لا يفعل لغرضٍ، وإلّا لكان ناقصاً، مستكملاً بذلك الغرض.

وقالت المعتزلة: إنَّ أفعالَ الله معلَّلةٌ بالأغراض، وإلّا لكان عابثاً تعالى الله عنه، وهو مذهب أصحابنا الإماميّة، وهو الحقّ؛ لوجهين: نقليّ، وعقليّ.

أمّا النقليّ فدلالة القرآن عليه ظاهرةٌ، كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥)، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: ٢٧).

وأمّا العقليّ فهو أنّه لولا ذلك لزمَ أن يكون عابثاً، واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مثله.

أمّا بيانُ اللزوم فظاهرٌ، وأمّا بطلانُ اللازم فلأنّ العبثَ قبيحٌ، والقبيحُ لا يتعاطاه الحكيم.

وأمّا قولهم: «لو كان فاعلاً لغرضٍ لكان مستكملاً بذلك»، فإنَّما يلزمُ

الاستكمال أن لو كان الغرضُ عائداً إليه، لكنّه ليس كذلك، بل هو عائدٌ إمّا إلى منفعة العبد، أو لاقتضاء نظام الوجود، وذلك لا يلزم منه الاستكمال.

قال: وليس الغرضُ الإضرارَ لقبحه، بل النّفع.

أقول: لمّا ثبت أنّ فعله تعالى معلّلٌ بالغرض، وأنَّ الغرضَ عائدٌ إلى غيره، فليس الغرضُ حينئذٍ إضرارَ ذلك الغير؛ لأنّ ذلك قبيحٌ عند العقلاء، كمَن قدّم إلى غيره طعاماً مسموماً يريد به قتله، فإذا لم يكن الغرضُ الإضرارَ تعيّنَ أن يكونَ النفع، وهو المطلوب.

الشرح

الكلام في هذا النصّ يدور حول أمرين اثنين هما:

١. أنّه تعالى يفعل فعله لغرض.

٢. الغرض الذي لأجله يفعل الله تعالى الفعل لا يكون ضرراً؛ وذلك لأنّ الضرر قبيحٌ، وقد ثبت أنّه تعالى لا يجوز عليه إرادة القبيح، فضلاً عن فعله، وإذا ارتفع الضرر عن فعله ثبتَ نقيضه، ونقيض الضرر لا ضرر؛ وذلك لأنّ نقيض الشيء رفعه، ولازم اللّاضرر النفع، وهو لازم النقيض المساوي الذي يأخذ حكمه صدقاً وكذباً، وذلك كالفرد الذي هو اللازم المساوي لنقيض الزوج الذي هو لا زوج.

أمّا الأمر الأوّل فالرأي فيه مختلفٌ، وطرفا الاختلاف ـ غالباً إن لم يكن دائماً ـ هما الأشاعرة من جهة، والعدليّة من جهة أخرى. والأشاعرة ينفون الغرض، والعدليّة يثبتونه، ويدفعون الحجّة التي ساقها الأشاعرة لنفي الغرض عنه تعالى.

أمّا الحجّة التي يُثبت من خلالها العدليّة الغرض له تعالى، والذي تكون أفعاله معلّلةً به فهي العقل والنقل.

أمّا العقل فيمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الله تعالى حكيمٌ، وبالتالي لا يفعل ما لا ينبغي.

المدّعى: أفعاله تعالى معلّلةٌ بالغرض.

البرهان: لو لم تكن أفعاله تعالى كذلك لكان عابثاً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة؛ لأنّ فعل الفعل لا لغرضٍ ولا لغايةٍ عبثٌ لا محالة، وأمّا بطلان اللازم فيمكن بيانه من خلال الأقيسة التالية:

العبثُ	**ما لا ينبغي**
كلّ ما لا ينبغي	**قبيحٌ**

∴ العبث قبيحٌ

نجعل النتيجة صغرى فيما يلي:

العبث قبيحٌ

لا شيء من القبيح بصادرٍ عنه تعالى

∴ لا شيء من العبث بصادرٍ عنه تعالى

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الفعل لا لغرض عبثٌ

لا شيء من العبث بصادر عنه تعالى

∴ لا شيء من الفعل لا لغرض بصادرٍ عنه تعالى

وهو المطلوب.

وأمّا النقل فقد وردت آياتٌ عديدة تذكر أفعالاً معلَّلة بالأغراض، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، حيث كان خلقه الجنّ والإنس فعلاً يترتّب عليه غرض العبادة، إذن فقد خلق الله تعالى هذا الخلق لأجل العبادة. وفي آياتٍ ينزّه ذاته تعالى عن فعلٍ لا يترتّب عليه غرضٌ فهو باطلٌ لا محالة، ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً...**﴾ ص: ٢٧) أي: لا لغرضٍ ولا لغايةٍ وهدف.

دليل الأشاعرة لنفي الغرض

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: الباري تعالى تامّ، بل هو فوق التمام بما لا يتناهى.

المدّعى: لا شيء من فعله تعالى بذي غرض.

البرهان: وذلك لأنّه ـ على حدّ زعمهم ـ لو كان ذا غرضٍ من فعله لكان ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ مفاد الفعل لغرضٍ هو تحصيل ذلك الغرض من خلال ذلك الفعل، ولا يُحصَّل إلّا غير الحاصل، إذن فالقول بأنّه تعالى يفعل فعله لغرضٍ قولٌ بكونه تعالى فاقداً يريد الاستكمال بفعله، وهذا محالٌ لأمرين:

١. لأنّه ثبتَ أنّه تعالى فوق التمام والكمال، ولا يشذّ عن ذاته كمالٌ من الكمالات.

٢. امتناع استكمال العالي بالسافل، والحقُّ تعالى عالٍ فلا يستكمل بفعله وأثرِهِ الذي هو عين الفقر والحاجة إليه تعالى.

والجواب على حجّة النافين للغرض هو: أنّ الغرض الذي يمتنع عليه هو الغرض الذي يرجع إليه تعالى فيكون مكمّلاً، وأمّا الغرض الذي يكون عائداً إلى غيره فلا يلزم منه ذلك اللازم.

إشارات النصّ

وجهٌ آخر للأشاعرة

علمتَ أنّ الأشاعرة ذهبت إلى أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّلةً بالأغراض[١]، وقد أوضحوا ذلك من خلال وجوهٍ عدّة تقدّم ذِكر واحد منها، وهاهنا يراد عرضُ آخر[٢]، وذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى مبدأُ كلّ شيء وموجِده، ومبدأُ كلّ شيء وموجِده واجدٌ له.

المدّعى: لا شيء من الواجب تعالى بذي غرضٍ من فعله.

البرهان: لو كان الواجب تعالى ذا غرضٍ يريد تحصيله من فعله، فهو فاقدٌ له، وإذا وجِد ذلك الغرضُ فموجِده الواجبُ تعالى، إذن هو واجدٌ له، وإلّا لما

---

(١) شرح المواقف: ج٨ ص٢٢٤.

(٢) راجع، المصدر السابق: ص٣٢٥.

أعطاه، إذن لزم من كون الواجب تعالى ذا غرضٍ من فعله أن يكون واجداً وفاقداً لشيءٍ واحد، وهو محالٌ بلا ريب؛ إذن فلا غرض له تعالى من أفعاله.

مصالحةٌ واتّفاق

بالعودة إلى النصّ الذي بين أيدينا نجد أنّه يمكن الجمع بين ما فيه من آراء وبين آراء لم تُذكر فيه، حيث إنّ هناك مَن يقول: إنّ له تعالى غرضاً لكن ليس زائداً على ذاته، فهو يريد ذاته، ولأنّه يريدُ ذاته يريد أفعاله تبعاً لإرادة ذاته.

قال العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله: «الحقّ ...أنّ الفاعل بما هو فاعلٌ لا غاية لفعله بالحقيقة إلّا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلّا نفسه، وما يترتّب على الفعل من الغاية غايةٌ بالتبع، وهو تعالى فاعلٌ تامّ الفاعليّة وعلّةٌ أُولى، إليها تنتهي كلّ علّة...»[1]، أمّا ما يرجع من فائدة هذه الغاية على المخلوقات فهي مرادةٌ بالعرض لا بالذات[2].

إذن، هناك آراءٌ متعدّدة:

١. لا غرضَ له.

٢. له غرضٌ خارجٌ عن ذاته.

٣. له غرضٌ ليس زائداً على ذاته.

فالأشاعرة الذين نفوا الغرض الزائد عن الذات والذي يُفترض أن يكون مكمّلاً للذات، لو انحصر الغرض بهذا ـ وليس كذلك ـ لصحَّ نفيهم هذا.

وأمّا المعتزلة الذين ذهبوا إلى كون أفعاله معلّلةً بالأغراض، فمرادهم من الغرض والهدف هو الغرض الفرعيّ والتبعيّ.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٣٦.

(٢) راجع شرح نهاية الحكمة، العلّة والمعلول: ج٢ ص٢٣٥.

النصّ السابع

ما هو التكليف؟

قال: فلابدّ من التكليف، وهو: بعثُ مَن تجب طاعتُه على ما فيه مشقّةٌ على جهة الابتداء بشرط الإعلام.

أقول: لمّا ثبت أنّ الغرض من فعله تعالى نفعُ العبد، ولا نفعَ حقيقيّ إلّا الثواب؛ لأنّ ما عداه إمّا دفعُ ضررٍ أو جلبُ نفعٍ غير مستمرّ، فلا يحسنُ أن يكونَ ذلك غرضاً لخلق العبد.

ثمّ الثوابُ يقبح الابتداءُ به كما يأتي. فاقتضت الحكمةُ توسّط التكليف، والتكليفُ ـ لغةً ـ مأخوذٌ من الكُلفة، وهي المشَقّة، واصطلاحاً على ما ذكره المصنِّف.

فالبعثُ على الشيء هو الحملُ عليه، ومَنْ تجب طاعتُه هو الله تعالى، فلذلك قال: «على جهة الابتداء»؛ لأنّ وجوبَ طاعة غير الله كالنبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام والوالد والسيّد والمنعم، تابعٌ ومتفرّعٌ على طاعة الله.

وقوله: «على ما فيه مشقّة» احترازٌ عمّا لا مشقّةَ فيه، كالبعث على النكاح المستلذّ، وأكل المستلذّاتِ من الأطعمة والأشربة.

وقولُه: «بشرط الإعلام» أي: بشرط إعلام المكلَّف بما كُلِّف به، وهو من شرائط حُسن التكليف. وشرائطُ حُسنه ثلاثةٌ:

الأوّل: عائدٌ إلى التكليف نفسه، وهو أربعٌ:

الأوّل: انتفاء المفسدةِ فيه؛ لأنّه قبيحٌ.

الثاني: تقدّمُه على وقت الفعل.

الثالث: إمكانُ وقوعِه؛ لأنّه يقبحُ التكليفُ بالمستحيل.

الرابع: ثبوتُ صفةٍ زائدةٍ على حسنه؛ إذ لا تكليفَ بالمباح.

الثاني: عائدٌ إلى المكلِّف، وهو فاعلُ التكليف، وهو أربعٌ:

الأوّل: علمهُ بصفات الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً.

الثاني: علمهُ بقدر ما يستحقُّه كلُّ واحدٍ من المكلّفين من ثوابٍ وعقاب.

الثالث: قدرتُه على إيصالِ المستحقِّ حقَّه.

الرابع: كونُه غيرَ فاعلٍ للقبيح.

الثالث: عائدٌ إلى المكلَّف، وهو محلُّ التكليف، وهي ثلاثةٌ:

الأوّل: قدرتُه على الفعل؛ لاستحالة تكليفِ ما لا يطاقُ، كتكليف الأعمى نقطَ المصْحَف، والزّمِن[1] بالطيران.

الثاني: علمُه بما كُلِّف به أو إمكانُ علمه به، فالجاهلُ المتمكّنُ من العلم غيرُ معذورٍ.

الثالث: إمكانُ آلةِ الفعل.

ثمّ متعلّقُ التكليف، إمّا علمٌ أو ظنٌّ أو عملٌ.

أمّا العلمُ، فإمّا عقليّ كالعلم بالله وصفاته وعدله والنبوّة والإمامة، أو سمعيٌّ كالشرعيّات. وأمّا الظنّ فكما في جهة القبلة. وأمّا العملُ فكالعبادات.

---

(١) الزَّمِنْ: ذو الزَّمانة. والزَّمانة آفةٌ في الحيوانات. ورجلٌ زَمِن، أي: مبتلى بيِّن الزمانة. والزَّمانة: العاهة، زَمِنَ يزمَنُ زَمَناً وزُمْنة وزَمانة، فهو زَمِنٌ، والجمع: زَمِنون....

الشرح

يشتمل هذا النصّ على تعريف التكليف وبيان وجه حسنه، وذلك من خلال بيان حسن الثلاثة: المكلِّف، والتكليف، والمكلَّف.

أمّا تعريف التكليف، ففي اللغة: «كلّفه تكليفاً أي: أمره بما يشقّ عليه، تكلّفتَ الشيء: تجشّمَته على مشقّةٍ وعلى خلاف عادتك»[1]، وأمّا في الاصطلاح فهو ما ذكره الشارح حيث اشتمل على المفردات التالية:

١. البعث. ٢. مَن تجب طاعته. ٣. على ما فيه مشقّة.

٤. على جهة الابتداء. ٥. بشرط الإعلام.

أمّا البعث: فهو الحمل والدفع، والباعث هو الحامل على شيءٍ والدافع نحوه.

وأمّا قوله: «مَن تجب طاعته: فهو الجهة التي تبعث وتحمل وتدفع، ولا معنى لهذا البعث من دون أن تكون تلك الجهة ذات سلطةٍ لتطاع فيما بُعثت عليه.

وأمّا قوله: «على ما فيه مشقّة» أي: يكون البعث الصادر عمّن تجب طاعته على ما فيه مشقّةٌ وكلفة، وإلّا فما لا مشقّة فيه ولا كلفة لا معنى لتدخُّل مَن تجبُ طاعته؛ إذ لا يحتاج الإنسان ـ مثلاً ـ إلى تكليف مَن تجب طاعتُه لينبعث إلى ممارسة الوقاع؛ وذلك لأنّ لديه ميلاً غريزيّاً يبعثه ويدعوه لذلك.

وأمّا قوله: «على جهة الابتداء»: فالمراد به أنّ مَن تجب طاعته الذي يصدر عنه التكليف هو مَن تجب له الطاعة أصالةً، والذي هو الحقّ تعالى؛ وذلك لأنّ الطاعة هي لصاحب السلطان والملك التكوينيّ، فكما أنّ الخلق مطيعٌ له تكوينيّاً

---

(١) لسان العرب: ج٥ ص٤٢٨.

فلابدّ أن يكون كذلك تشريعاً وتكليفاً، ولا طاعة تكوينيّة إلّا له تعالى ابتداءً. نعم، هناك طاعةٌ لغيره لكن هي تبعيّةٌ بإذنٍ منه ليس إلّا ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وبهذا يكون هو تعالى المكلِّف والمشرِّع ابتداءً، وغيره يكون كذلك مأذوناً، ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ـ٤).

وأمّا قوله: «بشرط الإعلام»، إذ من دون إعلام المكلَّف بالتكليف لا يتحقّق الغرض منه؛ إذ لا انبعاث دون العلم بالمحرّك والداعي إليه.

لِمَ التكليف؟

بعد أن فرغنا من الكلام في التكليف على مستوى ما هو، حان الكلام في لميّة التكليف: لِمَ التكليف، وما الذي يدعو لوجوده؟

يمكن عرض الجواب على هذا السؤال من خلال البيان التالي:

الفرض: العبد فعل الله، فعله تعالى لغرضٍ، والغرض من الفعل هو المنفعة، وقد تقدّم كلّ هذا في الأبحاث السابقة.

المدّعى: ضرورة التكليف.

البرهان: لمّا كان الإنسان فعلَ الله، وكان لفعله تعالى غرضٌ يعود على الإنسان في موردنا، وكان الغرض هو المنفعة الحقيقيّة، وليس ذلك إلّا الثواب بالنسبة للإنسان، كان لابدّ من وسيلةٍ لإيصاله له أو لجعله أهلاً، وما ذلك إلّا التكليف، وإن قلت: لِمَ لا يتمُّ إيصال الثواب للإنسان ابتداءً ومن دون واسطة؟

فإنّه يقال ـ وهو ما سوف يأتي لاحقاً ـ: لأنّ الثواب يشتمل على التعظيم، ولا شكّ أنّ التعظيم بلا موجبٍ تعظيمٌ لما لا يُستحقّ، والعقل يدرك قبح ذلك تماماً.

إذن، لابدّ من التكليف، وهو مقتضى الحكمة الإلهيّة.

شرائط التكليف

علمتَ أنّ التكليف مقتضى الحكمة الإلهيّة، وأنّه فعل الله تعالى، وعلمتَ أنّ فعله لا يكون قبيحاً، إذن فالتكليف حسنٌ. وهذا الكلام استدلالٌ لمّي على حسن التكليف، لكنّ هناك كواشف إنيّةٌ على هذا الحسن، وذلك من خلال بيان حسن أركانه الثلاثة، وهي:

١. التكليف. ٢. المكلِّف. ٣. المكلَّف.

شرائط حسن التكليف

أمّا ما يصيّر التكليف حسناً فهو أمورٌ أربعة هي التالية:

الأوّل: انتفاء المفسدة

خلوّ التكليف من المفسدة سواء كانت للمكلّف به أو لغيره؛ وذلك لأنّ المفسدة ضررٌ، والضرر قبيحٌ، وقد ثبت أنّه تعالى لا يفعل القبيح، بل لا يريده.

الثاني: تقدّمه على وقت الفعل

وذلك لأنّه داعٍ وباعثٌ، ولا شكّ في تقدّم الداعي والباعث على ما يدعو إليه، وليكون المكلّف على بيّنةٍ من أمره، حيث يفعل الفعل وهو ملتفتٌ إليه قاصدٌ له. ولعلّ بعض الأفعال تحتاج إلى تهيئة مقدّماتٍ تستغرق وقتاً معيّناً، فلا يستطيع المكلّف إعدادها إذا بوغتَ بالتكليف.

الثالث: إمكانه

وإلّا فلو كان مستحيلاً لكان تكليفاً بغير المقدور، وهو قبيحٌ عقلاً.

الرابع: ثبوت صفةٍ زائدةٍ على الحسن

الحسن وحده غير كافٍ للتكليف، فالمباح ـ مثلاً ـ حسنٌ؛ وذلك لعدم وجود

ضرر في فعله، لكن لا مجال للكلفة فيه، فلابدّ من أمرٍ زائدٍ على صفة الحسن حتّى يكون التكليف، وذلك كالوجوب والندب.

شرائط حسن المكلِّف

وأمّا ما يكشف عن حسن المكلِّف ـ وهو فاعل التكليف ـ فالأمور الأربعة التالية:

الأوّل: أن يكون المكلِّف عالماً بما في الفعل الذي يريد البعث نحوه من حسنٍ أو قبح، وإلّا فلا يكون التكليف مؤتياً لأُكُله المرجوّة منه، وفي هذا نقضٌ للتكليف وحسنه.

الثاني: بما أنّ التكليف وسيلةٌ لوصول الثواب إلى المكلّف، فلابدّ أن يكون المكلِّف عالماً بما يستحقّه التكليف من ثوابٍ لكي يُجزي به على وجهٍ عادل.

الثالث: أن يكون المكلِّف قادراً على إيصال الثواب لمستحقّيه، وإلّا فيقبح التكليف الذي هو مشقّةٌ تقتضي عوضاً هو الثواب، ولا قدرة لإيصاله.

الرابع: أن يمتنع على المكلِّف فعل القبيح، وإلّا لما أمكن الاطمينان إلى تكليفه ووعده بما يترتّب على التكليف من ثواب، وفي حال عدم الاطمينان لن يكون هناك امتثالٌ من المكلّف للتكليف، ولازم ذلك نفي الحسن عن التكليف ليصبح قبيحاً لا يصدر عنه تعالى، لكنّه صدر، إذن فهو حسن، ويترتّب عليه ما لا يخدش بحسنه مثل امتناع كون المكلِّف فاعلاً للقبيح.

شرائط حسن المكلَّف

وأمّا ما يجعل المكلّف حسناً فأمورٌ ثلاثة هي التالية:

الأوّل: أن يكون المكلَّف قادراً على الفعل الذي يبعثه التكليف تجاهه؛ فإنَّ تكليف مَن لا يطيق قبيحٌ، كقبح تكليف الأعمى بأن يضع نقاطاً للمصحف[1]،

(١) إلّا إذا كان المكلّف مصاباً بالحول العقلي، ولذلك يسخر البعض من مجتمعٍ لا يضع الرجل

أو تكليف صاحب العلّة المزمنة بالطيران، وهو لا يقوى على أن ينقلب من جنبٍ لآخر.

الثاني: أن يكون عالماً بالتكليف بالفعل، وهو ما ذُكر في تعريف التكليف، أو يمكنه العلم به، وبالتالي فلا يُعذر الواحد منهما عند عدم الامتثال. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه جاهلٌ مقصِّر وليس قاصراً، وذلك فيما لو لم يعلم ولم يمكنه أن يعلم.

الثالث: لعلّ الفعل الذي تعلّق التكليف به يتوقّف على مقدّمات، ولابدّ أن تكون هذه المقدّمات ممكنّة، والمراد من الآلة: المقدّمة التي لا يتحقّق الفعل إلّا بها، فهي مكلَّفٌ بها، وبالتالي فهي حسنة. ولكي تكون حسنة كتكليفٍ، لابدّ أن تكون ممكنة.

متعلّق التكليف

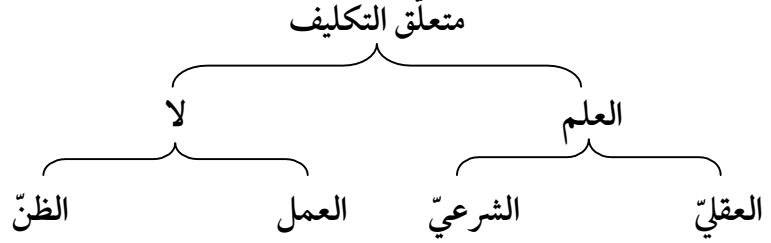
بالعودة إلى تعريف التكليف نجد أنّه بعثُ مَن تجب طاعته على ما فيه مشقّة، أي هناك تكليفٌ يتعلّق بشيء، والشيء الذي يتعلّق به التكليف إمّا علم، حيث يوجبُ المكلِّفُ على المكلّف معرفةَ الله تعالى وصفاته، وعدله، والنبوّة، والإمامة، وهو العلم العقليّ. كما أنّه قد يكلّف بنحوٍ آخر من العلم، وهو العلم السمعيّ النقليّ كالشرعيّات، أي المعارف الدينيّة التي لا مجال للعقل لكي ينالها.

وقد يتعلّق التكليف بالظنّ بحيث لا يريد أكثرَ من ذلك في بعض الأمور، وذلك كالظنّ بجهة القبلة، فهو كافٍ في العمل على ضوئه، فيستقبل مَن ظنّ أنّ القبلة في جهةٍ ما، وهذا إنّما يكون عند تعذّر العلم، وبهذا لا يقال: إنّ هناك قيمةً للظنّ في نفسه.

وقد يتعلّق التكليف بالعمل كالعبادات من صلاةٍ وصوم، وإذا أردنا أن

المناسب في المكان المناسب: (عندنا كلّ مدهش يتجلّى عندنا ثاقب اللآلي ضريرُ).

نلخِّص متعلّق التكليف فمن خلال المخطّط التالي:



إشارات النصّ

التكليف لغةً واصطلاحاً

قال المصنّف رحمه الله: «والتكليف مأخوذٌ من الكلفة وهي المشقّة، وحدُّه: إرادة مَن تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام، ويدخل تحت واجب الطاعة: الواجب تعالى، والنبيّ صلى الله عليه وآله، والإمام عليه السلام، والسيّد، والوالد، والمنعم، ويخرج البواقي.

وشَرَطنا الابتداء لأنّ إرادة هؤلاء إنّما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى إرادة ما أراده، ولهذا لا يسمّى الوالد مكلِّفاً بأمر الصلاة ولده؛ لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقّة لابدّ من اعتبارها ليتحقّق المحدود؛ إذ التكليف مأخوذٌ من الكلفة.

وشَرَطنا الإعلام لأنّ المكلَّف إذا لم يعلم إرادة المكلِّف بالفعل لم يكن مكلّفاً»[1].

شرط الإعلام

تقدّم أنّه من شرائط التكليف الإعلام؛ وذلك لأنّنا: «نعتقد أنّه تعالى لا يكلّف عباده إلّا بعد إقامة الحجّة عليهم، ولا يكلّفهم إلّا ما يسعهم وما يقدرون

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٣٨.

عليه، وما يطيقونه، وما يعلمون؛ لأنّه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصّر في التعليم»[١]، وهنا يراد الإشارة إلى أمرين:

١. كيف يكون التكليف حسناً ـ على ما تقدّم ـ وهو يستبطن المشقّة، وقد سمعتَ أنّ الحكيم لا يكلّف عباده ما لا يطيقون؟! وبعبارة القياس يقال:

التكليف	**مشقّةٌ**
كلّ مشقّة	**لا تُطاق**
∴ التكليف	**لا يُطاق**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

التكليفُ	**لا يُطاق**
كلّ ما لا يُطاق	**لا يُكلَّفُ العباد به**
∴ التكليفُ	**لا يكلّفُ العبادُ به**

والجواب هو أن يقال: ليس المراد بالمشقّة العسر الذي يوجب نفي الحكم، وبعبارة أخرى: لا نسلّم بكبرى القياس الأوّل، حيث أفادت بأنّ كلّ مشقّة لا تُطاق فهي بمعنى العسر، وإنّما المراد بالمشقّة هو الفعل الذي يحتاج إلى مؤونةٍ، خلافاً لأفعالٍ لا مشقّة فيها كأكل المستلذّات.

٢. لابدّ أن يكون التكليف معلوماً للمكلّف حتّى يلزم به تنجيزاً وتعذيراً، وليس على الجاهل القاصر من سبيل. وأمّا المقصِّر فهو مسؤولٌ عند الله تعالى ومعاقبٌ على تقصيره؛ إذ يجب على كلّ إنسانٍ أن يتعلّم ما يهمّه وما هو محطّ ابتلائه من الأحكام الشرعيّة، والأدلّة على ذلك عديدةٌ، يمكن الإشارة إلى بعضها وهي[٢]:

---

(١) عقائد الإماميّة: ص٦٦، عقيدتنا في التكليف.

(٢) فرائد الأصول: ص٣٠٠ـ٣٠١.

١. الإجماع القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل الفحص وبذل الوسع في ذلك.

٢. الآيات الدالّة على وجوب تحصيل العلم، مثل سؤال أهل الذكر.

٣. الروايات التي دلّت على ذمّ الجهّال لارتكابهم معاصي بسبب جهلهم؛ لعدم تعلّمهم، حيث يروى أنّه صلى الله عليه وآله عنّف مَن غسّل مجدوراً أصابته جنابة فكزَّ[1] فمات، فقال صلى الله عليه وآله: «**قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا؟ ألا يمّموه؟**».

إذن، وعلى رغم أنّ الفاعل كان جاهلاً فقد كان مستحقّاً للّوم؛ وذلك لأنّه كان بإمكانه أن يُحصّل العلم بما يجب عليه فعله، لكنّه تراخى وقصّر، فهو جاهلٌ لكنّه مقصّر، فيؤاخذ.

---

(١) أي: أصابه الكزاز، وهو داء أو رعد، من شدّة البرد.

النصّ الثامن

وجوب التكليف

قال: وإلّا لكان مُغرياً بالقبيح، حيث خلقَ الشهواتِ والميلَ إلى القبيح والنفورَ عن الحسن، فلابدّ من زاجرٍ وهو التكليفُ.

أقول: هذا إشارةٌ إلى وجوب التكليف في الحكمة، وهو مذهب المعتزلة، وهو الحقُّ خلافاً للأشعريّة، فإنّهم لم يوجبوا على الله تعالى شيئاً، لا تكليفاً ولا غيره.

والدليل على ما قلناه: أنّه لولا ذلك لكان الله فاعلاً للقبيح.

وبيانُ ذلك: أنّه خلقَ في العبد الشهواتِ والميلَ إلى القبائح والنفرةَ والتأبّي عن الحسن، فلو لم يقرِّر عبدَه ويكلّفه بوجوب الواجب وقبح القبيح، وَيَعِده ويتوعّدهُ لكان الله تعالى مُغرياً له بالقبيح، والإغراءُ بالقبيح قبيحٌ.

الشرح

بعد أن عرَّف المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ التكليف وأوضح ملاك حُسنه، أراد هاهنا أن يستدلّ على كونه ضروريّاً واجباً عليه تعالى، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الإنسان فعلُ الله، فعلُ الله لغرضٍ، الغرض من خلق الإنسان السعادةُ في الدارين. لقد خلق الله في الإنسان شهوة وغضباً، لا تقف إحداهما عند حدّ.

المدّعى: ضرورة وجود التكليف.

البرهان: لو لم يكن التكليف ضروريّاً، لكان الله تعالى مُغرياً للإنسان بالقبيح، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ فسح المجال أمام ارتكاب القبيح لا شكّ في كونه قبيحاً؛ وذلك لأنّ فيه نحَو إرادةٍ للقبيح، وقد علمت أنّ إرادة القبيح ممنوعةٌ عليه؛ وذلك لأنّها قبيحٌ، وقد ثبت أنّه تعالى لا يصدر منه قبيح.

وأمّا بطلان اللازم فقد اتّضح، وهذا ما يمكن عرضه ثانيةً من خلال:

عدم التكليف	**إغراءٌ بالقبيح**
الإغراء بالقبيح	**قبيحٌ**
∴ عدم التكليف	**قبيحٌ**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

عدم التكليف	**قبيحٌ**
لا شيء من القبيح	**بصادرٍ عنه**
∴ لا شيء من عدم التكليف	**بصادرٍ عنه**

أمّا صغرى القياس الأوّل فلما هو معلومٌ من نزوع النفس إلى حبّ الشهوات،

وذلك لما تحصل عليه من لذّةٍ ومتعة لا تحتاج إلى مؤونةٍ زائدةٍ وتجشّمٍ وعناء، فالقوّة الشهويّة المودعة في جبلّة الإنسان تطلب دون حدٍّ ودون رعاية لشيءٍ، وكذلك القوّة الغضبيّة.

ومن المعلوم أيضاً: أنّ إفساح المجال لهاتين القوّتين يجعلهما وبالاً على الفرد والمجتمع، وبهذا ينتقض الغرض الذي وجِدتا لأجله، وهو جلب المنفعة من خلال الشهويّة، ودفع الضرر من خلال الأخرى، والمنفعة المرادة هي المنفعة التي تتناسب مع حقيقة النفس وما يسعدها سعادةً حقيقية في الدارين، ولا يكون ذلك إلّا إذا كانتا في مستوى الاعتدال، فالعفّةُ مطلوبةٌ، والشجاعةُ كذلك، وهذا يحتاج إلى تعريفٍ وتكليف، حيث يشار إلى حقيقة الإنسان التي من خلالها يتحدّد الغرض من وجوده، وما يلزم وما يترتّب على ذلك، فإذا لم تكن هذه المعرفة رادعةً، فلابدّ من زاجرٍ رادع، وهو التكليف والإلزام الذي من شأنه أن يذكّر الإنسان بما ينبغي له وما لا ينبغي.

إشارات النصّ

التكليف لطفٌ

لقد رأيت أنّ كلّاً من المصنّف والشارح رحمهما الله قد جعلا الحدّ الأوسط الذي يثبت من خلاله وجوب التكليف، هو لزومه الإغرار بالقبيح، وقد تمّ الوقوف على ذلك آنفاً.

لكنّه يمكن الاستدلال على ذلك من خلال حدٍّ أوسط آخر، ألا وهو اللطف، ولعلّهما رحمهما الله لم يعتمدا عليه؛ لأنّه لم يتعرّض له بعدُ.

واللطف الذي يراد جعله حدّاً أوسط لإثبات وجوب التكليف هو اللطف الممكّن، أي الفعل الذي من دونه لا يمكن للعبد أن يكون مطيعاً اعتماداً على ما لديه من معرفة. والكلام في اللطف وأحواله سيأتي لاحقاً إن شاء الله، لكنّ الذي يراد

طرحه هاهنا وعلى نحو الإجمال، هو هذا الدليل الذي يثبت من خلاله أنّ التكليف واجبٌ عليه تعالى، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

التكليف لطفٌ

اللطف واجبٌ عليه تعالى

∴ التكليف واجبٌ عليه تعالى

أمّا الصغرى؛ فلأنّ وصول الإنسان إلى الغاية التي خُلقَ لأجلها ـ وهي السعادة في الدارين ـ يحتاج إلى نحوين من المعرفة:

١. معرفة الكمالات اللائقة والمناسبة، والتي إذا اكتسبها الإنسان يكون في صراط تلك الغاية.

٢. معرفة الأفعال التي من خلالها يتمّ الوصول إلى تلك الكمالات. وممّا لا شكّ فيه أنّ معارف الإنسان وتجاربه الخاصّة به لا تفي بتحصيل الأمرين المذكورين، وهذا ما تثبته حركة تطوّر الإنسان منذ أن كان على وجه البسيطة، حيث تجد النظريات التي يطلّ بها علينا المفكّرون في تغيّرٍ لا يهدأ، وكذلك القوانين التي سرعان ما تُعدَّل أو تُلغى.

إذن، فلابدّ للإنسان من شريعةٍ تأخذ بيده، لكي توصله إلى الغاية والهدف الذي خُلق لأجله.

أمّا الكبرى، وهي: أنّ اللطفَ واجبٌ عليه، فهو ما سوف تتناوله الأبحاث اللاحقة.

الوجوب عليه تعالى

يسمع القارئ والدارس في مثل هذه الأبحاث مصطلحاً يتردّد بين الحين والآخر، وهو: أنّه يجب على الله كذا، فلعلّه يتبادر إلى الذهن المبتَدِئ استنكارٌ، وهو: أنّه مَن ذا الذي يفرض ويوجِب على الله تعالى أن يفعل كذا ولا يفعل كذا،

يجب عليه كذا ولا يجوز عليه كذا؟ ولا شكّ أنّ هذا المعنى محالٌ؛ إذ لا وجود لشيءٍ يوجب عليه ويفرض عليه شيئاً؛ وذلك لأنّ ذلك الشيء لا يعدو الأمور الثلاثة التالية:

١. الشريك. ٢. معلول الشريك. ٣. معلوله تعالى.

أمّا الشريك، فهو محالٌ لأمرين:

١. لامتناع وجوده، كما ثبت في الأبحاث السابقة.

٢. لو جاز فرضُ شريك له ـ وهو غير جائز ـ وقد فَرَضَ عليه شيئاً، هذا خُلف الشراكة التي تقتضي المساواة، فما فرضناه شريكاً لم يكن كذلك.

وأمّا معلول الشريك، فهو ممتنعٌ كما هو الحال بالنسبة لعلّته.

وأمّا معلوله، فهو محالٌ؛ وذلك لأنّ ما هو عين الفقر إليه تعالى كيف يكون قاهراً لما هو عين الغنى والحول والقوّة؟!

وإنّما معنى الوجوب المذكور هو استحالة الانفكاك، فإذا ما قيل: اللطفُ واجبٌ عليه تعالى، فإنّه يراد به أنّ هذا الكمال ممتنعٌ انفكاكه عنه، وليس المراد به حكمَ غيره عليه.

النصّ التاسع

دفعُ إيرادٍ

قال: والعلمُ غيرُ كافٍ؛ لاستسهال الذمِّ في قضاء الوَطر.

أقول: هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدّر، تقدير السؤال أنّه: «لِمَ لا يكونُ العلمُ باستحقاق المدح على الحسن داعياً إليه، وحينئذٍ لا حاجةَ إلى التكليف؛ لحصول الغرض بدونه».

أجاب المصنّف: بأنّ العلمَ غير كافٍ؛ لأنّه كثيراً ما يُستسهلُ الذمُّ على القبح مع قضاء الوَطر منه، خاصّةً مع حصول الدواعي الحسيّةِ التي هي في الأكثر تكونُ قاهرةً للدواعي العقليّة.

الشرح

لمّا فرغَ المصنّف رحمه الله من إثبات ضرورة التكليف وأنّه واجبٌ عليه تعالى، ذهب يردّ ما أُوردَ عليه من إشكالات، وقد اشتمل هذا النصّ على أحدها.

أمّا مفاد الإيراد: فهو لماذا لا يتمّ دفع محذور الإغراء بالقبيح من خلال العلم بالحُسن، وأنّ فاعله يستحقّ المدح عليه، وبهذا يكون العلم المذكور داعياً لفعل الحُسن، كما أنّ العلمَ بالقبيح وأنّ فاعله يستحقّ الذمّ والمؤاخذة يكون زاجراً ورادعاً، وبهذا يتحقّق الغرض الذي خُلق لأجله الإنسان، وهو السعادة الحقيقيّة في الدارين. وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو ليس كذلك ـ فلا موجب للتكليف.

وأمّا ردّ هذا الإيراد: فهو أنّ العلم المذكور ليس له تلك الباعثيّة التي للتكليف، وهو واضحٌ من خلال استسهال الكثيرين للذمّ على فعلهم القبيح الذي يترتّب عليه قضاء وطرٍ وتحصيلِ لذّةٍ، سيّما أنّ الأغلب ضعيفٌ أمام الدواعي والدوافع الشهويّة؛ وذلك لسهولة الاندفاع إليها. وهو بخلاف الدواعي العقليّة، فهي تحتاج إلى مؤونةٍ واستعدادٍ وأهليّة، وإن كانت اللذائذ العقليّة أشدّ وأدوم وأكثر وألزم من اللذائذ الحسّية.

إشارات النصّ

كفاية المعرفة

قد يقال: إنّ العقل يدرك وبشكلٍ مستقلٍّ حُسن بعض الأفعال وقُبح بعض، فلماذا لا يكون هذا المستوى من المعرفة كافياً ومغنياً للإنسان عن الشريعة والتكاليف؟

والجواب: إنّ هذه المعرفة محدودة؛ لأنّ العقل يدرك حُسْنَ بعض الأفعال

وليس كلّ الأفعال، وكذلك بالنسبة لقبح بعض الأفعال؛ حيث إنّ العقل عاجزٌ عن إدراك حسن وقبح الكثير من الأفعال، بل لعلّه يقع في الخلط أيضاً فيحسب ما ليس بحسنٍ حسناً، وما ليس بقبيحٍ قبيحاً.

إذن، معرفة كهذه، بالقياس إلى ذلك الكدح والسفر في صراط الكمال الإنسانيّ ظاهراً وباطناً، لا تُسمن ولا تُغني من جوع. ألا ترى «الإنسان رغم التقدّم الذي أحرزه في العلوم الطبيعيّة، لا يزال في بدايات سلّم هذا العلم، وما أحرزه ضئيلٌ جدّاً أمام أسرار الكون العظيم، ورغم أنّ الإنسان تمكّن من معرفة قسم من المعادلات والقوانين التي تسير عليها الظواهر الطبيعيّة والقوى الكونيّة، إلّا أنّه لا يعلم أيّ شيء هي، وما هي حقيقتها وماهيّتها. وممّا يوضّح قصور العلم البشريّ في العلوم الإلهيّة: أنّ هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوىً راقٍ في الصناعات والعلوم الطبيعيّة إلى حدّ أوقعوا العالم في أسارة استهلاك مصنوعاتهم، ومع ذلك فهم في الدرجة السفلى من المعارف الإلهيّة...»[1] وإذا وجِدَ أناسٌ عرفوا الحقّ اعتماداً على مالهم من عقلٍ وحكمة، وذلك كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وغيرهم من حكماء إلهيين فإنّه يقال:

١. هؤلاء مستثنون من القاعدة فلا يمكن عدّهم قاعدةً عامّة.

٢. مَن قال: إنّ هؤلاء لا علاقة لهم بالسماء، حيث يُحتمل كثيراً أنّهم كانوا على صلةٍ ما، إمّا بأنبياء أو تلامذة أنبياء، بل قد ادّعيت النبوّة لبعضهم، «أقول: بل جاء في الأثر أنّ: أرسطو طاليس كان نبيّاً من الأنبياء كما في (محبوب القلوب) للديلميّ، حيث قال: يروى أنّ عمرو بن العاص قَدِم من الإسكندريّة على سيّدنا رسول الله ﷺ فسأله عمّا رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون ويجتمعون حَلَقاً

(١) الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج٣ ص٣٢ـ٣٣.

ويذكرون رجلاً يقال له: أرسطو طاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: **مه يا عمرو! إنّ أرسطو طاليس كان نبيّاً فجهله قومه...**»[1].

والكلام هو الكلام في قول مَن يقول بكفاية الفطرة؛ وذلك لأنّها مجملةٌ تحتاج إلى إشارةٍ وتنبيه، فهي بمثابة العلم البسيط الذي يراد تحويله إلى علمٍ مركّب، وهذا لا يكون إلّا بمعارف وإرشاداتٍ من خارج، سيّما أنّ الفطرة أمرٌ مشكّكٌ متفاوتٌ بين أفراد النوع البشريّ، وبالتالي فلا مجال لقول القائل: حَسبُنا عقلنا أو فطرتنا.

عدم الامتثال لا يلغي التكليف

قد يقال في معرض التشكيك في ضرورة التكليف: أيّ حكمةٍ في تكليفٍ لا يلتزم به أكثر مَن كان لأجلهم؟!

فإنّه يقال: أوّلاً: يبقى التكليف إتماماً للحجّة على الناس. وثانياً: أنّ هناك من الناس مَن يلتزم ويأخذ بتلك التكاليف، وعدمُ الامتثال من البعض لا يصلح لأن يكون رافعاً لِلُطْفِ التكليف الذي تقتضيه ذاته الكاملة.

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ«اللآلئ المنتظمة»، للسبزواريّ: ج١ ص٦٣.

النصّ العاشر

وجه حسن التكليف

قال: وَجِهَةُ حُسنِهِ التعريضُ للثواب، أعني النفعَ المستحقَّ المقارنَ للتعظيم والإجلال الذي يستحيلُ الابتداءُ به.

أقول: هذا أيضاً جوابٌ عن سؤالٍ مقَّدر، تقديرُ السؤال: «أنّ جهة حُسن التكليف إمّا حصولُ العقاب، وهو باطلٌ قطعاً، أو حصولُ الثواب، وهو أيضاً باطلٌ؛ لوجهين:

الأوّل: أنّ الكافرَ الذي يموتُ على كُفره مكلّفٌ مع عدم حصولِ الثواب له.

الثاني: أنَّ الثوابَ مقدورٌ لله تعالى ابتداءً، فلا فائدةَ في توسّط التكليف.

أجاب عنه: بأنَّ جهةَ حُسنهِ هو التعريضُ للثواب لا حصول الثواب، والتعريضُ عامٌّ بالنسبة إلى المؤمن والكافر، وكونُ الثواب مقدوراً لله تعالى ابتداءً مسلّمٌ، لكن يستحيلُ الابتداءُ به من غير توسّط التكليف؛ لأنّه مشتملٌ على التعظيم، وتعظيمُ مَنْ لا يستحقُّ التعظيمَ قبيحٌ عقلاً.

وقولُ المصنّفِ في تعريف الثواب: «النفعُ المستحقُّ المقارُن للتعظيم»، فالنفعُ يشتملُ الثوابَ والتفضّلَ والعوضَ، فبقيد المستحقِّ خرجَ التفضُّلُ، وبقيد المقارِن للتعظيم خرجَ العوض.

الشرح

يراد في هذا النصّ من كلام كلٍّ من المصنّف والشارح رحمهما الله دفعُ إيرادٍ قد يورد، أو جوابٌ عن سؤالٍ قد يخطر في البال، وهو: أنّه لكي يكون التكليف واجباً عليه تعالى، لابدّ أن يكون حسناً؛ إذ لا تقتضي ذاته قبيحاً قطّ، وإذا كان التكليف حسناً فأيّ وجهٍ لحسنه هذا؟ وذلك لأنّ وجه الحسن لا يعدو واحداً من الأمرين التاليين:

١. حصول العقاب. ٢. حصول الثواب.

وكلاهما باطلٌ محال:

أمّا الأوّل فلأنّه لا ينسجم مع لطفه ورحمته وحكمته؛ إذ كيف يكلّف الله الناس لأجل أن يوقعهم في العقاب والألم، سيّما أنّه ثبت أنّ الغرض من فعله تعالى هو نفع العبد. فأيّ نفعٍ هذا إذا كان عقاباً وألماً ليس كمثله ألم هذه الدنيا؟!

وأمّا الثاني فقد تمّ إبطاله بوجهين:

الأوّل: لو كان الغرض من التكليف حصول الثواب، لكان الكافر الذي يموت على كفره مستحقّاً للثواب؛ وذلك لأنّه مكلّفٌ، ولا شكّ في بطلان التالي.

الثاني: يلزم من القول بعدم إمكان حصول الثواب إلى المستحقّ من دون تكليف، تحديدٌ لقدرته تعالى، مع أنّه ثبتَ أنّ قدرته عينُ ذاته التي لا حدّ لها، وبالتالي فهو على كلّ شيء قدير، وإيصال الثواب إلى المستحقّ مباشرةً ومن دون تكليف شيءٍ، مقدورٌ له تعالى، إذن فلا موجب للتكليف ولا وجه لحسنه.

وقد أُجيبَ عن الوجهين المذكورين:

أمّا جواب الوجه الأوّل، فهو أنّ الوجه في حسن التكليف ليس حصول الثواب، بل جعل المكلّف عرضةً للثواب، وهذا يعمّ كلّاً من المؤمن والكافر. نعم،

لو كان الغرض من التكليف هو حصول الثواب لصحّ ما أفاده صاحب الإيراد، لكنّ الأمر ليس كما أفاد.

وأمّا جواب الوجه الثاني، فلا شكّ ولا ريب في كون إيصال الثواب ابتداءً مقدوراً له، لكن ليس كلّ مقدورٍ يقع، أوَ ليسَ إدخال الأنبياء إلى النار مقدوراً له تعالى، لكن هل يفعل هذا؟

والذي يَحول دون وصول الثواب دون توسّط التكليف: هو أنّ التكليف مشتملٌ أو لازمٌ للتعظيم؟ وتعظيمُ أحدٍ ابتداءً ومن دون وجهٍ قبيحٌ؛ وذلك لأنّ الإنسان متساوي النسبة إلى التعظيم والإهانة، فلابدّ من مرجِّحٍ على أساسه يعظَّم الإنسان أو يُهان، وليس ذلك إلّا التكليف.

ولذلك عرّج الشارح تبعاً للمصنّف رحمهما الله على تعريف الثواب، وأنّه النفع، وهو بمثابة الجنس الذي يندرج تحته ما ليس بثواب، وهو التفضّل، وأنّه مستحقّ، فهو بمثابة الفصل الذي قسّم النفع إلى مستَحَقّ، وهو الثواب، وإلى غير مستحقّ، وهو التفضّل، ولكي يمتاز الثواب عن العوض الذي هو نفعٌ مستحقّ، لكنّه لا يقترن أو لا يشتمل على تعظيم وإجلال كما هو حال الثواب، والثواب لا يصحّ الابتداء به دون توسّط التكليف كما عرفت.

إشارات النصّ

الإيراد ثانية

يمكن عرض الإيراد المذكور من خلال الطريقة التالية:

الفرض: التكليف عبارةٌ عن بَعْثِ مَن تجبُ طاعته على ما فيه مشقّة، أي ما يحتاج إلى مؤونة.

المدّعى: لا شيء من التكليف بذي وجهٍ حسن.

البرهان: لو كان للتكليف وجهٌ لحسنه، أي الداعي إليه والغرض منه، لكان

الوجه إمّا العقاب أو الثواب، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ المتوخّى من التكليف لا يعدو الأمرين المذكورين.

وأمّا بطلان التالي، أمّا بطلان الشقّ الأوّل فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

التكليف فعلهُ تعالى

لا شيء من فعله تعالى بضارّ

∴ لا شيء من التكليف بضارّ

ولا شكّ أنّ العقاب ضارّ، إذن لا شيء من التكليف يؤدّي إلى العقاب أوّلاً وبالذات، وإلّا لكان فعله ضارّاً، وهذا يتنافى مع الحكمة.

وأمّا بطلان الشقّ الثاني، فيمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

الأوّل: كلّ مكلّفٍ يحصّل الثواب

الذي مات كافراً مكلّفٌ

∴ الذي مات كافراً يحصّل الثواب

الثاني: كلّ مقدورٍ ممكنٌ

الثواب ابتداءً مقدورٌ

∴ الثواب ابتداءً ممكنٌ

والأوّل لا يمكن قبول نتيجته التي أدّى إليها فرض حصول الثواب بتوسّط التكليف.

والثاني إذا كان الثواب ـ ابتداءً ـ ممكناً بحدّ ذاته، فأيّ داعٍ لتوسّط التكليف؟ فإذا بطل التالي بكلا شقّيه فالمقدّم مثله، إذن لا وجه لحسن التكليف، وبالتالي أيّ وجهٍ لوجوبه؟

والجواب: وقفتَ عليه لدى شرح النصّ الذي بين أيدينا.

النصّ الحادي عشر
وجوب اللّطف

قال: الخامس: في أنّه تعالى يجبُ عليه اللّطفُ ـ وهو ما يُقرِّب العبدَ إلى الطاعة ويبعِّدهُ عن المعصية، ولا حَظّ له في التمكين، ولا يبلغُ الإلجاءَ ـ لتوقّفِ غَرض المكلِّف عليه؛ فإنَّ المريدَ لفعلٍ من غيره إذا علمَ أنّه لا يفعله إلّا بفعلٍ يفعله المريدُ من غير مشقّةٍ لو لم يفعله لكان ناقضاً لغرضه، وهو قبيحٌ عقلاً.

الشرح

يريد رحمه الله الاستدلال على ضرورة اللطف ووجوبه عليه تعالى، وهذا ما سوف يتمّ توضيحه أكثر هاهنا، ولكن وبما أنّ التصديق متفرّعٌ عن التصوّر فقد أشار رحمه الله في الضمن إلى تعريف اللطف، وأنّه: هو كلّ ما من شأنه أن يجعل المكلّف بشيء قريباً من إنجازه والقيام به ومن دون أن يكون له مدخليّةٌ في التمكين، أي في جعل الفعل ممكناً، بل مورد اللطف في الأفعال المقدورة الممكنة، إلّا أنّها تحتاج إلى دافعٍ ومحرّض ومشجّع لإنجازها والقيام بها، ومن دون أن يكون هذا اللطف سالباً لاختيار المكلّف؛ وذلك لأنّك عرفتَ أنّ الجبر والإلجاء يتنافى مع التكليف الذي من شرطه الاختيار.

هذا المعنى الذي عُرِضَ للّطف هو ما يريده المتكلّمون ولا يرضى به الحكماء الذين يذهبون إلى أنّ اللطف ممكنٌ، أي له مدخليّةٌ في تمكين المكلّف لا تقريبه من الطاعة وإبعاده عن المعصية، وإلّا لأمكنَ النقض بالنبوّة والإمامة حيث يعدُّ كلّ منهما لطفاً، ومن المعلوم أنّ المكلّف غير قادرٍ على الوصول إلى ما يوصل إليه كلٌّ منهما من دونهما، وإلّا لصحّ كلام البراهمة ـ الذي سوف يأتي ـ وغيرهم، من أنّ الإنسان قادرٌ على أن يصل إلى ما يسعده سعادةً حقيقيّةً اعتماداً على عقله الذي يدرك مستقلّاً حُسن أو قُبح بعض الأفعال.

أمّا الدليل الذي ساقه المصنّف رحمه الله لإثبات ضرورة اللطف ووجوبه عليه تعالى، فيمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: التكليف واجبٌ عليه تعالى، الباري تعالى حكيمٌ.

المدّعى: اللطف واجبٌ عليه تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسين التاليين، وسوف

يتمّ إرجاء الكلام في بيانهما إلى شرح كلام الشارح رحمه الله.

اللطف **يتوقّف غرض المكلِّف عليه**

كلّ ما هو كذلك **يريده المكلِّف**

∴ اللطف **يريده المكلِّف**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

اللطف **يريده المكلِّف**

كلّ ما يريده المكلِّف **واجبٌ ضروريّ**

∴ اللطف **واجبٌ ضروريّ**

أمّا كبرى القياس الأوّل، فقد أشار المصنّف رحمه الله إلى دليلها بأنّه: لو لم يرد المكلِّف ذلك لكان ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض قبيحٌ لا يصدر من الحكيم المتعالي.

إذن، فاللطف واجبٌ عليه تعالى؛ وذلك لأنّه كلَّف. فإذا توقّف تكليفه على شيء، فلابدّ أن يريده، وإلّا فهو غير مريدٍ للتكليف، ولو لم يكن مريداً لما كلّف، لكنّه كلّف، إذن فهو ناقضٌ للغرض، وهو ممّا لا يجوز عليه كما عرفت.

إشارات النصّ

الحدّ الأوسط لوجوب اللطف[1][2]

الظاهر من كلام المصنّف رحمه الله هو أنّ الذي يوجب اللطف عليه تعالى هو توقّف غرضه عليه، فهو تعالى يريد غرضَه، وغرضه هذا يتوقّف على أمورٍ

---

(١) بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة: ج١ ص٢٣١.

(٢) لقد تمّ الاستدلال على وجوب اللطف الذي منه المقرِّب، مع أنّه سيأتي الكلام في لطفٍ كهذا لاحقاً.

تساعد على تحقّقه فلابدّ أنّه يريدها، وإلّا لكان ناقضاً لغرضه، وهو خلاف الحكمة والعدل، إذن يجب اللطف عليه تعالى.

هناك حدودٌ وسطى متعدّدة من شأنها إثبات ضرورة ووجوب اللطف عليه تعالى؛ وذلك ككونه تعالى كمالاً مطلقاً، والأصلحيّة، وترجيح المرجوح، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية:

الله تعالى كمالٌ مطلق

الكمال المطلق يجب عليه اللطف

∴ الله تعالى يجب عليه اللطف

أمّا الصغرى فقد توضّحت في الأبحاث السابقة، وأمّا الكبرى فللزوم عدم الفيض كونه تعالى ذا بخلٍ ونقصٍ في جوده وكرمه، وهذا يتنافى مع ما ثبتَ من أنّه كمالٌ مطلق.

اللطف أصلح فيما إذا لم يكن منافياً لمصلحة كلّ النظام

كلّ أصلح كذلك ممّا يوجبه علمه ويقتضيه

∴ اللطف ممّا يوجبه علمه ويقتضيه

وبناءً على هذا يمكن أن يقال ـ وهو الحدّ الأوسط الثالث ـ :

إمساك اللطف إمساكُ الأصلح

إمساك الأصلح ترجيحٌ للمرجوح

∴ إمساك اللطف ترجيحٌ للمرجوح

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

إمساك اللطف ترجيحٌ للمرجوح

ترجيح المرجوح ممتنعٌ

∴ إمساك اللطف ممتنعٌ

النصّ الثاني عشر
أقسام اللطف

أقول: ما يتوقّفُ عليه إيقاعُ الطاعة وارتفاعُ المعصية تارةً يكون التوقّفُ عليه لازماً، وبدونه لا يقع الفعلُ، وذلك كالقدرة والآلة، وتارةً لا يكونُ كذلك، بل يكونُ المكلّفُ باعتبار الطاعةِ المتوقّفِ عليه أدنى وأقربَ إلى فعل الطاعةِ وارتفاعِ المعصية، وذلك هو اللّطف.

فقولُه: «ولا حظَّ له في التمكين» إشارةٌ إلى القسم الأوّل كالقدرة؛ فإنّها ليست لطفاً في الفعل، بل شرطاً في إمكانه.

وقولُه: «ولا يبلغ الإلجاء»؛ لأنّه لو بلغَ الإلجاء لكان منافياً للتكليف.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنَّ اللطفَ تارةً يكونُ من فعل الله فيجبُ عليه، وتارةً يكونُ من فعل المكلّف، فيجبُ عليه تعالى إشعارُه به وإيجابُه عليه، وتارةً من فعل غيرهما فيشترَطُ في التكليف العلمُ به، وإيجابُ الله ذلك الفعلَ على ذلك الغير وإثابته عليه.

وإنّما قلنا بوجوب ذلك كلّه على الله؛ لأنّه لولا ذلك لكان ناقضاً لغرضه، ونقضُ الغرض قبيحٌ عقلاً.

وبيان ذلك: أنّ المريدَ من غيره فعلاً من الأفعال، ويعلمُ المريد أنّ المرادَ منه لا يفعل الفعلَ المطلوب، إلّا من فعلٍ يفعلُه المريد مع المراد منه من نوع ملاطفة أو مكاتبةٍ أو إرسالٍ إليه أو السعي إليه، وأمثال

ذلك من غير مشقّةٍ عليه في ذلك، فلو لم يفعل ذلك مع تصميم إرادته، لَعدّهُ العقلاء ناقضاً لغرضه وذمّوه على ذلك.

وكذلك القولُ في حقّ الباري تعالى مع إرادة إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية، لو لم يفعل ما يتوقّفان عليه؛ لكان ناقضاً لغرضه، ونقضُ الغرض قبيحٌ، تعالى الله عن ذلك.

الشرح

لقد تعرّض الشارح رحمه الله هاهنا إلى الأمور الثلاثة التالية:

١. ما هو اللطف، أي تعريفه؟

٢. كم هو، أي أقسامه؟

٣. لِم هو، أي الدليل على وجوبه؟

تعريف اللطف

اللطف الذي هو محور الكلام هاهنا ما يُعرف باللطف المقرِّب، وهو: ما يتوقّف عليه إيقاع الغرض وحصوله، أو هو: ما يجعل الغرض عرضةً للإيقاع والحصول من دون أن يكون ممكِّناً، فالمكلَّف قادرٌ على تحصيل غرض المكلِّف حتّى من دون ذلك اللطف، إلّا أنّ اللطف يشجّع المكلّف ويجعله أكثر إقبالاً واندفاعاً لتحقيق الغرض من تكليفه.

وليس المراد هاهنا كلّ ما يقال له: لطف؛ وذلك لأنّ بعض اللطف ـ وهو الممكِّن ـ لا اختلاف في وجوبه، هو ما يسمّى باللطف الممكّن أو المحصّل، وبهذا النحو من اللطف يتمّ إثبات النبوّة، فلا شكّ أنّها لطفٌ ممكِّن وليست مقرِّباً، وإلّا لاستحكمت شبهة البراهمة وغيرهم ممّن يزعم عدم الحاجة إلى الأنبياء عليهم السلام؛ وذلك لإمكان الاكتفاء بما يدركه العقل من حُسنٍ أو قُبحٍ.

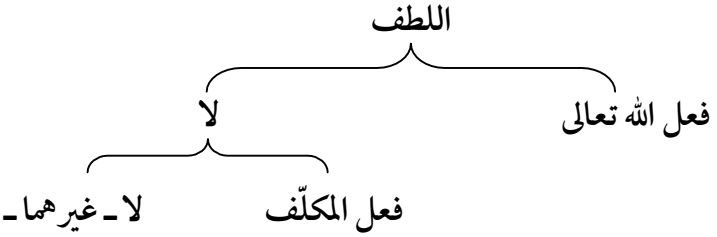
وإنّما الخلاف في المعنى الأوّل من اللطف، حيث أوجبه بعضٌ ولم يوجبه آخرون.

أقسام اللطف

قال الخواجة نصير الدين رحمه الله: «فإن كان من فعله تعالى، وجب عليه. وإن

كان من فعل المكلّف وجب أن يشعره به ويوجبه، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل»[1].

إذن، هناك أقسامٌ عديدة لما يعدُّ لطفاً بالمعنى الأعمّ، أي سواءٌ كان مُقرِّباً أو محصِّلاً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الشكل التالي:



فإذا كان اللطف فعلاً له تعالى فيجب عليه فعله، وذلك كإرساله الأنبياء، وبعث الرسل، وتعيين الأوصياء، فهذا فعله تعالى وليس لأحدٍ سواه دخالة.

وأمّا إذا كان اللطف فعلاً يفعله العبد، فيجب على الله تعالى أن يوجبه عليه، وذلك بعد أن يعرّفه عليه، وذلك كالعبادات التي من شأنها أن تقرّب من الطاعة وتُبعّد عن المعصية.

وأمّا إذا كان من فعل غيرهما، بحيث يكون فعل الغير لطفاً مُقرِّباً، فيجب تعريف المكلّف بذلك.

دليل وجوب اللطف

يمكن عرض الدليل الذي بموجبه يثبت وجوب اللطف المذكور من خلال البيان التالي:

الفرض: الباري تعالى مكلِّفٌ للإنسان بتكاليف عدّة، والإنسان متمكّنٌ من فعلها، وذلك كالصلاة والزكاة وما شابه، لكنّ المكلّف القادر على فعل ذلك لا

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٤٥.

يمتثل إلّا إذا رُغِّب أو رُهِّب ووُعد وتُوعِّد.

المدّعى: اللطف واجبٌ عليه تعالى، كلّ ما يُقرِّب إلى الطاعة ويُبعِّد عن المعصية واجبٌ.

البرهان: لو لم يكن واجباً لجاز تركه، ولو تُرك للزم نقض الغرض، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الحكيم يحرص على أن يتحقّق غرضه فيؤمِّن كلّ ما من شأنه ذلك، فإذا لم يفعل لَعُدّ غير مهتمّ بالغرض، وعدم الاهتمام بالغرض إمّا يكون بسبب عدم معرفة أهمّية الغرض، أو العجز عن فعل ما من شأنه أن يحقّقه ويَحول دون المنع من تحقّقه، أو لا ذاك ولا هذا، فيكون عابثاً. والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. والعابث يؤاخذ ويُلام، ولا يُلام إلّا فاعل القبيح، والباري تعالى منزّهٌ عن فعل القبيح فلا يؤاخذ، وبالتالي فلا قبيح يصدر منه، ومن جملة القبيح عدم العناية والاهتمام المذكور.

إشارات النص

اللطف مقرِّبٌ ومحصّل

قال المصنّف رحمه الله: «اللطف: هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين ولم يبلغ حدّ الإلجاء.

واحترزنا بقولنا: (ولم يكن له حظٌّ من التمكين) عن الآلة؛ فإنّ لها حظّاً في التمكين وليست لطفاً.

وقولنا: (ولم يبلغ حدّ الإلجاء)؛ لأنّ الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه هذا اللطف المقرّب.

وقد يكون اللطف محصِّلاً، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي

يطيع عنده؛ لأنّ اللطف أمرٌ زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكّن بالتكليف من أن يطيع، وبدونه لا يتمكّن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً...»[١].

وبعبارة مختصرة: اللطف المحصِّل: هو الذي يحصِّل الغرض ولا يكون الغرض من دونه، وهو واجبٌ عليه تعالى، ومن مصاديقه إرسال الرسل، والتكليف.

وأمّا اللطف المقرّب: فهو الذي يحصل الغرض من دونه، لكنّه يعين ويسهّل عمليّة حصول الغرض ليس إلّا، وهذا قد اختُلف في وجوبه، حيث لم يثبت وجوب هذا النحو من اللطف في الجملة، بل ذهب المولى المقدّس الأردبيليّ رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجي لـ«التجريد» أنّ عدم وجوبه ظاهرٌ.

إذن، هناك كلامٌ في أصل وجوب مثل هذا اللطف الذي يقال بأنّه مقرِّب من الطاعة ومُبعّد عن المعصية، بل هناك كلامٌ في نحو وجوبه عند مَن أوجبه، حيث أوجبه البعض زعماً منهم أنّه مقتضى العدل، وأنّ عدم فعله ظلمٌ لا يجوز عليه تعالى، بينما ذهب آخرون إلى أنّه واجبٌ من جهة الكرم والجود.

قال الشيخ المفيد رحمه الله: «إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف إنّما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم يفعله لكان ظالماً...»[٢].

نقض الوجوب المطلق

تقدّمت الإشارة إلى أنّ الكلام ليس باتّاً في وجوب اللطف المقرِّب بالجملة، وإن كان فهو في الجملة ليس إلّا، وإلّا فلو كان اللطف المقرِّب واجباً عليه تعالى،

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٤٤ـ٤٤٥.

(٢) أوائل المقالات: ص١٦.

لكان يجب عليه إهلاك أئمّة الضّلال وتأييد أئمّة الهدى، بأن يزيح من أمامهم كلّ المعوّقات التي اعترضت طريقهم، لكنّه لم يفعل، إذن هناك فعلٌ لا شكّ في كونه لطفاً لكنّه تعالى لم يفعله، وهو ممّا لا يجوز عليه تعالى.

إذن، فليس كلّ مقرِّب يجب على الله تعالى. ولعلّه يناقش في الموارد التي يؤتى بها للنقض، فهل هي وبحسب النظام الأحسن والحكمة الإلهيّة لطفٌ أم لا؟

النصّ الثالث عشر

وجوب عوض الآلام

قال: السادس: في أنّه تعالى يجبُ عليه فعلُ عوض الآلام الصادرةِ عنه، ومعنى العوض: هو النفعُ المستحقُّ الخالي من التعظيم والإجلال، وإلّا لكان ظالماً ـ تعالى الله عن ذلك ـ ويجبُ زيادتُه على الألم، وإلّا لكان عبثاً.

أقول: الألمُ الحاصلُ للحيوان إمَّا أنْ يعلم فيه وجهٌ من وجوه القبح، فذلك يصدر عنّا خاصّة، أو لا يُعلم فيه ذلك فيكون حسناً. وقد ذُكر لحُسن الألم وجوه:

الأوّل: كونُه مستحقّاً.

الثاني: كونُه مشتملاً على النفع الزائد العائد إلى المتألِّم.

الثالث: كونُه مشتملاً على دفع الضرر الزائد عليه.

الرابع: كونُه بما جرتْ به العادة.

الخامس: كونُه مشتملاً على وجه الدفع.

وذلك الحسن قد يكون صادراً عنه تعالى، وقد يكون صادراً عنّا.

فأمّا ما كان صادراً عنه تعالى على وجه النفع فيجبُ فيه أمران:

أحدُهما: العوضُ عنه، وإلَّا لكان ظالماً ـ تعالى اللَّهُ عنه ـ ويجبُ أن يكونَ زائداً على الألم إلى حدّ الرضا عند كلّ عاقل؛ لأنّه يقبحُ في الشاهد إيلامُ شخصٍ لتعويضه عوضَ ألمه مِنْ غير زيادة؛ لاشتماله على

العبثيّة.

وثانيهما: اشتمالُه على اللطف، إمّا للمتألّم أو لغيره، ليخرجَ من العبث.

وأمّا ما كان صادراً عنّا ممّا فيه وجهٌ من وجوه القبح، فيجبُ على الله الانتصافُ للمتألّم من المؤلِم؛ لعدلهِ، ولدلالةِ السمع عليه، ويكون العوضُ مساوياً للألم، وإلّا لكان ظالماً.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «قد مرّ البحث عن ماهيّته ـ الألم ـ وعن كثيرٍ من أحكامه، فاعلم الآن أنّه على قسمين: حسنٌ وقبيحٌ، فالقبيح ما يصدر عنّا، والعوضُ علينا، والحسن قد يقع منّا على وجه الإباحة كالذبح للأكل، وعلى وجه الندب كالذبح للأضحية، وعلى وجه الوجوب كالذبح المنذور، والعوض عليه تعالى في هذه. وقد يقع منه تعالى إمّا على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو على جهة الابتداء كآلام الدنيا غير المستحقّة...»[1].

وقال رحمه الله: «في هذا الكلام مباحث: الأوّل: في مناسبة هذا البحث (الألم ووجه حسنه) وما بعده (في الأعواض) لما قبله (اللطف). اعلم أنّا قد بيّنّا وجوب الألطاف والمصالح، وهي ضربان: مصالح في الدين، ومصالح في الدنيا، أعني المنافع الدنيويّة، ومصالح الدين إمَّا مضارّ أو منافع، والمضارّ منها آلام وأمراض، وغيرها كالآجال والغلاء، والمنافع والصحّة والسعة في الرزق والرخص، فلأجل هذا بحثَ المصنّف رحمه الله عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولمّا كانت الآلام تستلزم الأعواض، وجب البحث عنها أيضاً...»[2].

ما يراد إثباته هاهنا: أنّ الألم الحسن الصادر عنه تعالى يجب عليه عزّ وجلّ فعل عوضٍ عنه، وإلّا لكان تعالى ظالماً.

إذن، موضوع وجوب فعل العوض هو الألم الحسن الصادر عنه تعالى، وهنا لابدّ من بيان الملاك الذي من خلاله يُعلم الألم الحسن، وبعبارةٍ أخرى: ما هو ملاك كون الألم حسناً، فإذا ما صدر عنه تعالى، كان مَن وقع عليه مستحقّاً لعوضٍ في قباله؟

---

(١) مناهج اليقين: ص٣٩٠.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٤٧ـ٤٤٨.

ملاك حسن الألم

هناك أمورٌ خمسة يكفي توفّر واحدٍ منها في الألم حتّى يجعله حسناً، وهي:

١. الاستحقاق، حيث يحسن الألم أو إيلام أحدٍ إذا كان مستحقّاً، وذلك كالحدّ.

٢. اشتمال الألم على نفعٍ زائدٍ يعود على المتألِّم، وهو تارةً يكون دنيويّاً، وذلك كقطع عضوٍ لسلامة البدن، وأخرى أخرويّاً، وذلك كالمرض أو الشهادة في سبيل الله ممّا يوجب ارتفاع الدرجة في الآخرة.

٣. اشتمال الألم على ما يدفع ضرراً أعظم منه، فلولا القتل في سبيل الله ـ مثلاً ـ لَضعُفَ الدين، وأصابَ الأمّةَ ما أصابها من هيمنة الأعداء وتسلّطهم على مقدّرات شعوبها ونهب خيراتها.

٤. أن يكون الألم عادياً متعارفاً ويكون مقتضى الحكمة التي جرت القوانين وفقها؛ فإنّ الألم الذي يقع على الصبيّ المطروح في النار واجبٌ، وهذا لا يعفي الطارح له من العقوبة والعوض.

٥. الألم الذي نسبّبه حال دفع مَن يريد قتلنا ـ مثلاً ـ فإنّ هذا الألم حسنٌ.

إذن، ثبت أنّ هناك من الألم ما هو حسنٌ، وذلك بملاك واحد من الأمور الآنفة الذكر، ومن هنا يمكن تقسيم الألم الحسن لبيان حكم كلّ قسمٍ من حيث العوض:

الألم الحسن

صادرٌ منه تعالى — **صادرٌ «عنا» ممّا فيه من وجوه القبح**

أمّا الألم الحسن الذي يكون صادراً منه تعالى ويكون وجه حسنه النفع، فإنّه يجب فيه أمران:

١. العوض عنه بالعوض الزائد بحيث يكون باعثاً على رضا مَنْ وقع عليه الألم، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

الألم	**ضررٌ**
كلّ ضرر	**ذو عوض**
∴ الألم	**ذو عوض**

أمّا دليلُ زيادة العوض على الألم، فهو: أنّ المؤلِّم لكي تفرغ ذمّته لابدّ من الحيازة على رضا الذي أوقعَ عليه الألم، وهذا لا يكون غالباً إلّا بزيادة العوض على ما فقده المتألِّم بسبب الألم، وإلّا يلزم العبثيّة.

٢. اشتماله على اللطف، وإلّا فالألم الذي لا يكون كذلك يكون عبثاً، وهو متعالٍ عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأمّا الألم الصادر عنّا والذي يشتمل على وجهٍ من وجوه القبح، فإنّه يجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم عقلاً؛ «...لأنّه هو المدبّر لعباده، فنظره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف، كذلك يجب عليه تعالى...»[١].

وقد استدلّ لذلك بأنّ الانتصاف يجب عليه تعالى؛ وذلك لأنّ الله تعالى لم يحُل دون وصول ظلم الظالم إلى المظلوم، فلابدّ له تعالى من أن ينتصف للمظلوم لذلك. وهذا ما يؤيّده السمع أيضاً.

إشارات النصّ

أوجه العوض المستحقّة على الله تعالى

قال الخواجة نصير الدين رحمه الله معدّداً الأوجه التي بموجبها يكون العوض مستحقّاً عليه تعالى: «ويستحقّ عليه تعالى بإنزال الآلام، وتفويت المنافع لمصلحة الغير، وإنزال الغموم سواء استندت إلى علمٍ ضروريّ أو مكتسب أو ظنّ، لا ما تستند إلى فعل العبد، وأمر عباده بالمضارّ أو إباحته وتمكين غير العاقل»[٢].

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص٤٥٣.

إذن، فهي خمسة وجوه يكون بموجبها العوض مستحقّاً عليه تعالى؛ وذلك لعدله وكرمه، وهذا ما سوف يتمّ بسط الكلام فيه في الفائدة الخامسة من فوائد ذكرها الشارح آخر هذا الفصل.

الآلام الصادرة عنّا

ذكر الشارح أنّ الآلام الصادرة عنّا ممّا فيها من وجوه القبح ليس عوضها مستحقّاً عليه تعالى، وإنّما المستحقّ عليه عزّ وجلّ هو الانتصاف للمتألِّم من المؤلم. والانتصاف: هو أخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازي الظلم، فلا يكون أزيد ولا أنقص؛ وذلك للزومه الظلم، إمّا للمؤلم إذا كان الانتصاف أزيد، أو للمظلوم إن كان أنقص، والحقّ تعالى منزّهٌ عن ذلك.

وقد وقع البحث في مسألة جواز تمكين الظالم من الظلم، وهو لا يملك العوض الذي يراد أخذه منه لإعطائه للظالم حيث يعدّ ظلماً؛ وذلك لأنّه قبيحٌ؛ حيث إنّه تعالى لا يمكنه الانتصاف والحال كذلك ممّا يجب منه الانتصاف. فذهب أبو هاشم إلى عدم لزوم كون العوض عند الظالم حال الظلم، وخالفه في ذلك السيّد المرتضى. بينما ذهب الكعبيّ إلى جواز تمكين الظالم؛ لأنّ الواجب عليه تعالى إعطاء العوض للمظلوم، فإن لم يكن عند الظالم يتفضّل عليه من خزائن رحمته، ثمّ يدفعه إلى المظلوم.

بينما قد يقال بجواز تمكينه تعالى الظالم، وهو ما وقع في موارد كثيرة سيّما على الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم، وأهل الإيمان، وأمّا العوض في هذه الصورة فعلى الله تعالى[1].

---

(١) توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد: ج٢ ص٦٣٠.

النصّ الرابع عشر
فوائد خمسٌ

وهنا فوائد:

الأولى: العوض: هو النفعُ المستحقُّ الخالي من تعظيمٍ وإجلال، فبقيد المستحقّ خرجَ التفضّلُ، وبقيد الخلوّ عن التعظيم خرجَ الثواب.

الثانية: يجبُ دوامُ العوض؛ لأنّه لا يحسنُ في الشاهد ركوبُ الأهوال الخطيرة ومكابدةُ المشاقِّ العظيمة لنفعٍ منقطعٍ قليل.

الثالثة: العوضُ لا يجبُ حصولهُ في الدنيا؛ لجواز أن يعلمَ اللَّهُ المصلحةَ في تأخيره، بل قد يكون حاصلاً في الدنيا، وقد لا يكون.

الرابعة: الذي يصلُ إليه عوضُ ألمه في الآخرة، إمّا أن يكونَ من أهل الثواب، أو من أهل العقاب، فإن كان من أهل الثواب فيكفيه إيصالُ أعواضه إليه، بأن يفرّقَها اللَّهُ تعالى على الأوقات، أو يتفضّلَ عليه بمثلها. وإن كان من أهل العقاب أسقطَ بها جزءاً من عقابه، بحيث لا يظهرُ له التخفيفُ بأن يفرّقَ القدرَ على الأوقات.

الخامسة: الألمُ الصادرُ عنّا بأمره تعالى أو إباحته والصادرُ عن غير العاقل كالعجماوات، وكذا ما يصدرُ عنه تفويتُ المنفعة لمصلحة الغير، وإنزالُ الغمومِ الحاصلةِ من غير فعلِ العبدِ يجبُ عوضُ ذلك كلِّه على الله تعالى؛ لعدلِه وكرمِه.

الشرح

خمسُ فوائد تشتمل على مزيد من أحكام العوض المستحقّ بسبب بعض الآلام.

أمّا **الفائدة الأولى**، فقد تضمّنت بعض مفردات تعريف العوض وما يخرج بسببها عنه، قال المصنّف ﵀: «لمّا ذكرَ حُسن الألم المبتدأ مع تعقّبه بالعوض الزائد، وجب عليه البحث عن العوض أو أحكامه وبدأ بتحديده، فالنفع جنسٌ للمتفضّل به وللمستحقّ، وقيد (المستحقّ) فصلٌ يميّزه عن النفع المتفضّل به، وقيد (الخلوّ عن التعظيم والإجلال) يخرج به الثواب»[1].

إذن، هناك ثلاث مفردات حواها التعريف:

١. النفع: وهو بمثابة جنسٍ يندرج تحته نوعان من النفع: النفع المتفضّل به، والنفع المستحقّ.

٢. المستحقّ: قيدٌ خرج به المتفضّل به من النفع.

٣. الخلوّ من التعظيم والإجلال: قيدٌ يخرج به الثواب الذي هو نفعٌ مستحقٌّ على نحو الإعظام والإجلال.

وأمّا **الفائدة الثانية** فهي: أنّه لابدّ من دوام العوض الذي تمّ تحديده آنفاً وإقامة الدليل لإثبات ضرورته ووجوبه؛ وذلك لأنّ الألم الذي يصل من خلال ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاقّ العظيمة لا يناسبه العوض المنقطع القليل.

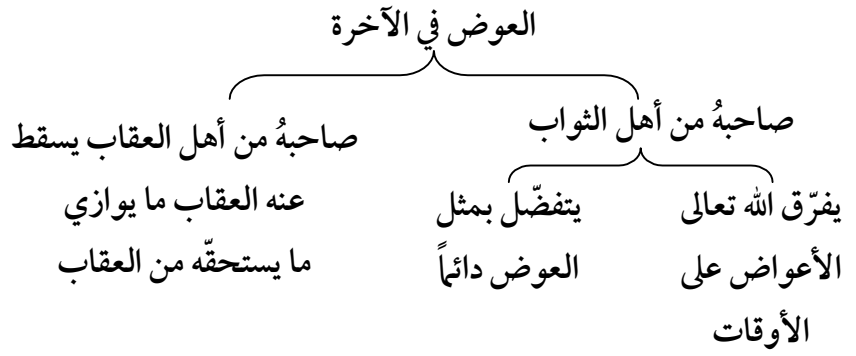
وأمّا **الفائدة الثالثة**، فليس بالضرورة أن يكون العوض في نشأةٍ دون أخرى؛ إذ لعلّ مصلحةً تكمن في تأخير العوض إلى نشأة الآخرة، وهو ممّا لا يعلمه إلّا

---

(١) توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٥٣.

الله تعالى.

وأمّا **الفائدة الرابعة**: ففي ذكر أحوال مَن يصل إليه العوض في الآخرة، وهذا ما يتّضح من خلال المخطّط التالي:



وبهذا تتّضح كيفيّة إيصال العوض إلى مستحقّه.

وأمّا **الفائدة الخامسة**، فقد تمّ فيها ذكر عددٍ من موارد الألم التي يجب فيها العوض على الله تعالى، مع أنّها صادرةٌ عنّا تارةً، وعن العجماوات تارةً أخرى، وهي الموارد التالية:

١. الألم الصادر عنّا بأمره، وذلك كتنفيذ الحدود، أو ذبح الهدي بالنسبة للألم الذي نوقعه على العجماوات.

٢. الألم الذي أباحه الله تعالى، وذلك كالعقيقة والأضحية.

٣. الألم الصادر عن العجماوات، وذلك عندما تعتدي بهيمةٌ على أخرى فنؤذيها، حيث يجب عليه تعالى عوض الألم الذي أصاب البهيمة التي اعتُدي عليها من الأخرى، ووجه ذلك: أنّه تعالى مكّن البهيمة المعتدية من الأخرى المعتدَى عليها.

٤. الألم الذي يتبع تفويت المنفعة لمصلحة الغير، «فلو أماتَ الله تعالى ابناً لزيدٍ وكان في معلومه تعالى أنّه لو عاش لانتفعَ به زيدٌ، لاستحقّ عليه تعالى

العوض عمّا فاته من منافع ولده... لأنّ تفويت المنفعة كإنزال الألم، ولو آلمه ولم يشعر به لا ستحقّ العوض، فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها...»[1].

٥. إنزال الغموم، وذلك عندما يفعل الله تعالى أسبابها؛ فإنّ الغمّ يجري مجرى الضرر في العقل، كما أنّ تفويت المنافع تجري مجرى الضرر في الجسم، والذي يوجب عليه تعالى العوض هاهنا أنّه تعالى كان سبب الغمّ. ألا ترى أنّ الغمّ الذي يتأتّى من فكرةٍ يولّدها دليلٌ ينصبه الله تعالى، سببه الله تعالى؟ وليس حال الغمّ الذي نكون نحن سببه.

إشارات النصّ

نعيم أهل الجنّة

قال المفيد رحمه الله: «إنّ نعيم أهل الجنّة على ضربين: فضربٌ منه تفضّلٌ محضٌ لا يتضمّن شيئاً من الثواب، والضرب الآخر تفضّلٌ من جهةٍ وثواب من جهةٍ أخرى. وليس في نعيم أهل الجنّة ثوابٌ وليس بتفضّلٍ على شيء من الوجوه. فأمّا التفضّل المحض منه فهو ما يتنعّم به الأطفال والبله والبهائم؛ إذ ليس لهؤلاء أعمالٌ كلّفوها، فوجبَ من الحكمة إثابتهم عليها.

وأمّا الضرب الآخر فهو تنعيم المكلّفين، وإنّما كان تفضّلاً عليهم لأنّهم لو مُنعوها ما كانوا مظلومين؛ إذ ما سلف لله تعالى عندهم من نعمه وفضله وإحسانه يوجب عليهم أداء شكره وطاعته وترك معصيته، فلو لم يثبهم بعد العمل ولا ينعّمهم، لما كان لهم ظالماً، فلذلك كان ثوابه لهم تفضّلاً.

وأمّا كونه ثواباً فلأنّ أعمالهم أوجبت في جود الله تعالى وكرمه تنعّمهم وأعقبتهم الثواب وأثمرته لهم فصار ثواباً من هذه الجهة، وإن كان تفضّلاً من

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٥٣.

جهة ما ذكرناه، وهذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريّون من المعتزلة والجهميّة ومَن أتّبعهم من المجبّرة»[١].

عوض البهائم

وقال أيضاً: «إنّه واجبٌ في جود الله تعالى وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدنيا، سواء كان ذلك الألم من فعله ـ جلّ اسمه ـ أم من فعل غيره؛ لأنّه إنّما خلقها لمنفعتها. فلو حرمها العوض على ألمها لكان قد خلقها لمضرّتها، والله يجلّ عن خلق شيءٍ لمضرّته وإيلامه لغير نفعٍ يوصله إليه؛ لأنّ ذلك لا يقع إلّا من سفيهٍ ظالم، والله سبحانه عدلٌ كريمٌ حكيمٌ عالم. فأمّا الاقتصاص منها فغير جائز؛ لأنّها غير مكلّفة ولا مأمورة، ولا عالمة بقبح القبيح، والقصاص ضربٌ من العقوبة، وليس بحكيمٍ مَن عاقبَ غير مكلّفٍ، ولا منهيّ عن فعل القبيح.

ولو جاز الاقتصاص من بعضها البعض لجاز عقابها على جناياتها على بعض، ولوجبَ ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض، وذلك كلّه محال. وهذا مذهب كثيرٍ من أهل العدل، وقد خالف فيه بعضهم وجماعةٌ ممّن سواهم»[٢].

لقد اشتمل كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ على الأمور التالية:

١. وجوب تعويض البهائم عمّا أصابها من الآلام في دار الدنيا؛ إذ الآخرة لا ألم فيها ولا وجع.

٢. لقد استدلّ على الوجوب المذكور بما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

---

(١) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ص٥٠.

(٢) المصدر السابق.

الفرض: كلّ ما سواه تعالى فعله، والبهائم فعله، أي معلوله الذي أوجده، وكلّ فعلٍ له غاية، وغاية كلّ فعلٍ خيرٌ له وليس شرّاً.

المدّعى: تعويض البهائم عمّا يلحق بها من ألمٍ ضروريٌّ.

البرهان: لو لم يكن العوض واجباً، للزمَ كون خلق الله تعالى للبهائم ـ وهي فعله ـ لمضرّتها لا لمنفعتها، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن فالعوض ضروريٌّ واجبٌ.

٣. أفاد رحمه الله عدم جواز الاقتصاص من البهائم.

٤. استدلّ لعدم جواز الاقتصاص بما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الفرض: البهائم موجوداتٌ قد يجني بعضها على بعض، وقد يحسن بعضها لبعض.

المدّعى: عدم جواز الاقتصاص من البهيمة الجانية.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

لا شيء من البهائم	**بمكلّف عالم بقبح القبيح**
كلّ مَن يجوز الاقتصاص منه	**مكلّفٌ عالمٌ بقبح القبيح**
∴ لا شيء من البهائم	**يجوز الاقتصاص منه**

إذن، فالبهائم غير مكلّفة بتاتاً، وغير عالمةٍ بقبح أيّ قبيح، وهذا ما يستدعي عدم جواز الاقتصاص منها، وإلّا فلو كانت مكلّفةً بتكاليف تتناسب مع نشأة وجودها لأمكنَ الاقتصاص منها، وكذلك لو فُرِضت عالمةً بقبح القبيح الذي هو في دائرة وجودها الحسّيّ أو الخياليّ.

وهل هذا يتناسب مع حشر الحيوانات، وإنّ من الحيوانات في نعيمٍ، ومنها ما هو في جحيمٍ؟ حيث ستقف على ذلك في أبحاث المعاد، إن شاء الله تعالى.

الفصل الخامس

في النبوّة

تمهيد

بعد أن ثبت في الأبحاث السابقة أنّ هناك صانعاً وأنّ له صفات الجمال والجلال، وأنّه يمتنع عليه النقص ـ ولو كان بحسب الفرض ـ وفقدان أيٍّ من الكمالات الوجوديّة، وأنّ من جملة كمالاته اللطف والرحيميّة المطلقة، وأنّه لا يفعل لغير غرضٍ يعود إلى فعله الذي يقع في غاية الإحكام والإتقان، والإنسان هو أتقن الأفعال وأحكمها، جاء غايةً للخلقة، ولهذا سخّر له ما في السماوات والأرض لتعينه على حمل الأمانة التي حملها وكان ظلوماً جهولاً، فقد خلق تعالى كلّ شيءٍ لأجله، وخلقه تعالى ليكون خليفةً له في أرضه، وكان الغرض من خلقه العبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وبما أنّ العبادة لا تكون إلّا عن معرفة المعبود، فقد اقتضى ذلك أن يزوَّد هذا الإنسان بالمعرفة التي من شأنها أن تُعين على العبادة التي هي غرض الخلق، والهدف الذي يرجع إليه.

إذن، لابدّ من معرِّفٍ للإنسان ومعلِّم له حتّى يكون في صراط العبادة والانقياد التشريعيّ لله تعالى، كما هو كذلك تكويناً، حيث علمتَ أنّه تعالى مبدأ كلّ ذات وأثر، ولا حول ولا قوّة إلّا به وجوداً وإيجاداً، والمعلِّم لا يعدو واحداً من التالي:

١. الله تعالى يباشر التعليم.

٢. مَلَكٌ من الملائكة.

٣. إنسانٌ قد أُحيط بعناية إلهيّة خاصّة.

غير أنّ الأخير هو المتعيّن من الأمور الثلاثة الآنفة الذكر. أمّا الأوّل فلاستحالة مباشرة الحقّ ـ جلّ وعلا ـ لخلقه؛ وذلك لعدم المناسبة بين نَحوَي وجوده ووجود

أفراد البشر، وكذلك فإنّ التزكية من مهامّ المعلِّم، والتزكية إنّما تكون من خلال الأسوة، وهذا ممّا لا يكون في حقّه تعالى، ولا حقّ الملائكة، وهذا ما سوف يتمّ الكلام فيه أكثر لاحقاً.

إذن، فالمعلّم الذي لابدّ من وجوده هو ذلك الإنسان الذي يكون واسطةً بين الخلق وبين الحقّ تعالى، الذي ثبت أنّه يجب عليه تكليف الإنسان لإيصاله إلى الكمال اللائق به، وليس أيّ إنسان، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، بل الإنسان الذي علمَ الله تعالى فيه أهليّة القيام بهذه الوظيفة ـ فهو تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد ـ فأولاه العناية الخاصّة حتّى ينهض بهذه الوظيفة على أتمّ وجه، ولتكون له تعالى الحجّة البالغة على الناس، حيث عصمه من كلّ ما يدعو إلى النفرة منه وعدم الإقبال عليه، فكان الأتمّ خَلقاً وخُلقاً.

لقد تمّ التعرّض في هذا الفصل للأمور التالية:

١. تعريف النبيّ.

٢. دليل وجوب النبوّة.

٣. نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله.

٤. وجوب عصمته صلى الله عليه وآله.

٥. لزوم عصمة النبيّ من أوّل العمر إلى آخره.

٦. أفضليّة النبيّ على أهل زمانه.

٧. تنزّه النبيّ عن العيوب.

وذلك من خلال النصوص العشرة التالية:

النصّ الأوّل: تعريف النبيّ.

النصّ الثاني: وجوب النبوّة.

النصّ الثالث: في نبوّته صلى الله عليه وآله.

النصّ الرابع: الوجه في تعدّد الشرائع.

النصّ الخامس: عرض معجزاتٍ له صلى الله عليه وآله.

النصّ السادس: في وجوب عصمته صلى الله عليه وآله.

النصّ السابع: الآراء في العصمة.

النصّ الثامن: في أنّه صلى الله عليه وآله معصومٌ من أوّل عمره إلى آخره.

النصّ التاسع: أفضليّة النبيّ على أهل زمانه.

النصّ العاشر: في وجوب تنزّه النبيّ عمّا يسقطه من القلوب.

النصّ الأوّل

تعريف النبيّ

النبيّ: هو الإنسان المخبِر عن الله تعالى بغير واسطة أحدٍ من البشر.

أقول: لمّا فرغَ من مباحث العدل أردفَ ذلك بمباحث النبوّة؛ لتفرّعها عليه، وعرّف النبيّ بأنّه: الإنسان المُخبِر عن الله تعالى بغير واسطة أحدٍ من البشر. فبقيد (الإنسان) يخرج المَلَك، وبقيد (المخبِر) عن الله يخرج المخبِر عن غيره، وبقيد (عدم واسطةِ بشرٍ) يخرج الإمام والعالم؛ فإنّهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبيّ.

الشرح

يشتمل هذا النصّ من كلام كلّ من المصنّف والشارح على المعنى الاصطلاحيّ للنبيّ، وهو ما يُطرح عادةً بعد المرور على المعنى اللغويّ، وهذا ما سوف نقف عليه أوّلاً ثمّ نعرّج على المعنى الاصطلاحيّ للنبيّ.

قال العلّامة ابن منظور: «نبأ: النبأ الخبر، والجمع أنباء... والنبيء: المخبر عن الله عزّ وجلّ... قال سيبويه: ليس أحدٌ من العرب إلّا ويقول: تنبّأ مسيلمة بالهمز، غير أنّهم تركوا الهمز في النبيّ... إلّا أهل مكّة... ويخالفون العرب في ذلك. قال: ...والهمز في النبيء لغةٌ رديئةٌ، يعني لقلّة استعمالها... ألا ترى إلى قول سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قيل: يا نبيء الله، فقال: لا تنبُر باسمي... والنبيُّ: هو مَن أنبأ عن الله، فترك همزه. قال: وإن أخذ من النبوة والنباوة، وهي الارتفاع عن الأرض، أي إنّه أشرف على سائر الخلق فأصله غير الهمزة...»[1].

وقال العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله: «والنبيّ على وزن فعيل: مأخوذ من النبأ، سُمّي به النبيّ؛ لأنّه عنده نبأ الغيب بوحيٍ من الله، وقيل: هو مأخوذٌ من النّبْوَة بمعنى الرفعة، سمّي به لرفعةِ قدره»[2].

وأمّا المعنى الاصطلاحيّ المذكور، فقد اشتمل على المفردات التالية، حيث أُريدَ بكل واحدةٍ منها إخراج ما ليس بداخلٍ في دائرة النبوّة:

١. الإنسان؛ حيث أُخرج به المَلَك فهو مخبِر عَنِ الله، لكنّه ليس بنبيّ.

٢. المخبِر عن الله؛ ليخرج به مَن لا يُخبر عنه، وذلك كمدّعي النبوّة، والذي يُخبر عن الهوى.

---

(١) لسان العرب: ج٦ ص١٢٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٤ ص٥٨.

٣. من دون واسطة البشر؛ ليُخرج كلّاً من الإمام والعالم الربّانيّ، حيث إنّ كلّاً منهما يخبر عن الله تعالى، لكنّه بواسطة البشر، كالنبيّ.

وإن قيل: «إنّ التعريف المذكور يشمل الإمام المعصوم الذي قد يُخبر عن الله تعالى بسبب إلهام وكونه محدَّثاً، بل يشمل سيّدتنا فاطمة عليها السلام؛ فإنّها أخبرت بما أحسّت من إخبار جبرائيل بعد موت النبيّ صلى الله عليه وآله وكتبه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ...»[1]، فإنّه يقال: علاقة الملائكة مع البشر ليست مقتصرة على الأنبياء عليهم السلام كيف والقرآن يحدّثنا عن حديث الملائكة لمريم بنت عمران عليها السلام، مع أنّها ليست بنبيّ؟ وإنّما الملَك الذي يوحي معارف الشريعة هو الذي يختصّ به الأنبياء دون غيرهم حتّى وإن كانوا بمنزلة الأنبياء، وذلك كعليّ، فهو بالنسبة للنبيّ بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه ليس بنبيّ؛ وذلك لأنّه لا مجال لنبيٍّ بعده، حيث كان صلى الله عليه وآله الخاتم.

إشارات النصّ

النبيّ في المفردات

قال الراغب في مفرداته: «نبيّ، النبيّ بغير همز، فقد قال النحويون: أصله الهمز فترك همزه، واستدلّوا بقولهم: مسيلمة نبيء سوء. وقال بعض العلماء: هو من النَّبْوَة، أي الرفعة، وسمّي نبيّاً لرفعة محلّه عن سائر الناس المدلول عليه بقوله: ﴿**وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً**﴾ (مريم: ٥٧)، فالنبيّ بغير الهمز أبلغ من النبيء بالهمز؛ لأنّه ليس كلّ مُـنَـبّأٍ رفيع القـدر والمحلّ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لمن قال: (يا نبيء الله): (**لست بنبيء الله، ولكن نبيّ الله**)؛ لمّا رأى أنّ الرجل خاطبه بالهمز ليغضّ منه. والنبوة والنباوة: الارتفاع، ومنه قيل: نبا بفلان

(١) بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة، للمظفر: ج١ ص٢١١.

مكانه... ونبا السيف عن الضريبة إذا ارتدّ عنه ولم يمضِ فيه...»[١].

النبأ

قال الراغب أيضاً: «النبأ: خبرٌ ذو فائدةٍ عظيمةٍ يحصل به علمٌ أو غلبة ظنّ، ولا يقال للخبر في الأصل: (نبأ) حتّى يتضمّن هذه الأشياء الثلاثة، وحقّ الخبر الذي يقال فيه: (نبأ)، أن يتعرّى عن الكذب، كالتواتر، وخبر الله تعالى، وخبر النبيّ عليه الصلاة والسلام... والنبيّ لكونه مُنبئاً بما تسكن إليه العقول الذكيّة، وهو يصحّ أن يكون فعيلاً بمعنى فاعل؛ لقوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي﴾ (الحِجر: ٤٩)... وأن يكون بمعنى المفعول؛ لقوله: ﴿نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣)، وتنبّأ فلان: ادّعى النبوّة. وكان من حقّ لفظه في وضع اللغة أن يصحّ استعماله في النبيّ؛ إذ هو مطاوع نبّأ، كقوله: زيّنه فتزيّن، وحلّاه فتحلّى... لكن لمّا تعورف فيمن يدّعي النبوّة كذباً جنب استعماله في المحقِّ، ولم يستعمل إلّا في المتقوّل في دعواه، كقولك: تنبّأ مسيلمة...»[٢].

---

(١) المفردات: ص٧٩٠.

(٢) المصدر السابق: ص٧٨٩ ـ ٧٩٠.

النصّ الثاني
وجوب النبوّة

إذا تقرَّر هذا فاعلمْ أنّ النبوّة مع حسنها ـ خلافاً للبراهمة ـ واجبةٌ في الحكمة، خلافاً للأشاعرة، والدليلُ على ذلك: هو أنّه لمّا كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة العائدة إليهم، كان إسعافُهم بما فيه مصالحهم وردعهم عمّا فيه مفاسدهم واجباً في الحكمة، وذلك إمّا في أحوال معاشهم، أو أحوال معادهم.

أمّا في أحوال معاشهم، فهو أنّه لمّا كانت الضرورةُ داعيةً في حفظ النوع الإنسانيّ إلى الاجتماع الذي يحصل معه مقاومةُ كلّ واحدٍ لصاحبه فيما يحتاج إليه، استلزمَ ذلك الاجتماعُ تجاذباً وتنازعاً، يحصلان من محبّة كلّ واحدٍ لنفسه وإرادة المنفعة لها دون غيره، بحيث يُفضي ذلك إلى فساد النوع واضمحلالِه، فاقتضت الحكمةُ وجودَ عدلٍ يُفرض شرعاً يجري بين النوع، بحيث ينقاد كلّ واحدٍ إلى أمره وينتهي عند زجره.

ثمّ لو فُوّض ذلك الشرع إليهم، لحصل ما كان أوّلاً؛ إذ لكلّ واحدٍ رأيٌ يقتضيه عقلُه، وميلٌ يوجبُه طبعُه، فلابدّ حينئذٍ من شارعٍ متميّزٍ بآياتٍ ودلالاتٍ تدلُّ على صدقه، كي يشرّعَ ذلك الشرعُ مُبلّغاً له عن ربّه يَعِدُ فيه المطيعَ ويتوعّدُ العاصي، ليكون ذلك أدعى إلى انقيادهم لأمره ونهيه.

وأمّا في أحوال معادهم، فهو أنّه لمّا كانت السعادةُ الأخرويّةُ لا تحصلُ إلّا بكمال النفس بالمعارف الحقّة والأعمال الصالحة، وكان التعلّقُ بالأمور الدنيويّةِ وانغمارُ العقل في الملابِسِ الدنيّةِ البدنيّةِ مانعاً من إدراك ذلك على الوجه الأتمّ والنهج الأصوب، أو يحصلُ إدراكُه لكن مع مخالجة الشكّ ومعارضةِ الوهم، فلابدّ حينئذٍ من وجود شخصٍ لم يحصل له التعلّقُ المانع، بحيث يقرِّر لهم الدلائلَ ويوضّحُها لهم، ويزيلُ الشبهاتِ ويدفعُها، ويعضدُ ما اهتدتْ إليه عقولُهم، ويبيّنُ لهم ما لم يهتدوا إليه، ويذكّرُهم خالقَهم ومعبودَهم، ويقرِّرُ لهمُ العباداتِ والأعمالَ الصالحةَ ما هي؟ وكيف هي؟ على وجهٍ يوجبُ لهم الزُّلفى عند ربّهم، ويكرِّرُها عليهم ليستحفظوا التذكيرَ بالتكرير، كي لا يستولي عليهم السهوُ والنسيانُ اللذان هما كالطبيعة الثانية للإنسان، وذلك الشخص المفْتَقَرُ إليه في أحوال المعاش والمعاد هو النبيّ، والنبيُّ واجبٌ في الحكمة، وهو المطلوب.

الشرح

لقد أَخَذَ هذا النصّ على عاتقه البحثَ في ضرورةِ النبوّةِ وإرسال أنبياء يتلون على البشر الآيات ويزكّونهم ويعلّمونهم من المعارف التي تسعدهم في داريهم السعادة الحقيقيّة اللائقة بنحو وجودهم، وقد ذكر دليلين: أحدهما تلويحاً، والآخر تفصيلاً وتصريحاً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

النبوّة حسنةٌ

حيث استدلّ على وجوب وضرورة النبوّة بكونها حسنةً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

النبوّة — **حسنةٌ**

كلّ حسنٍ — **يجب عليه تعالى فعله**

∴ النبوّة — **يجب عليه تعالى فعلها**

أو من خلال هذا أيضاً:

ترك النبوّة — **تركٌ للحسن**

ترك الحسن — **قبيحٌ**

∴ ترك النبوّة — **قبيحٌ**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

ترك النبوّة — **قبيحٌ**

كلّ قبيحٍ — **ممتنعٌ عليه تعالى**

∴ ترك النبوّة — **ممتنعٌ عليه تعالى**

إذن، فالدليل قائمٌ على كون النبوّة أمراً حسناً، وقد تقدّم أنّه لا يترك الحسن؛

وذلك لأنّ تركه قبيحٌ[١].

ما يحتاج إلى بيانٍ هو حُسن النبوّة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

البعثةُ مشتملةٌ على فوائد خطيرة

كلّ ما هو كذلك حسنٌ

∴ البعثة حسنةٌ

أمّا الصغرى فلأنّ فوائد البعثة ـ النبوّة ـ كثيرةٌ عديدة، وأهمّها معاضدة العقل بكلتا قوّتيه: النظريّ والعمليّ؛ وذلك لأنّك عرفتَ أنّ العقل لوحده لا يدرك كلّ ما من شأنه أن يصبّ في صالح الإنسان ومصلحته، وهذا لا يحتاج إلّا إلى نظرةٍ عابرةٍ إلى تجارب البشر ومعارفهم التي لا تهدأ ولا تستقرّ على حال، فهي دائماً أسيرة نقدٍ وزيادةٍ ونقصان.

إذن، فلا يمكن للإنسان مستقلّاً بعقله ان يصل إلى ذلك الغرض، فإذا لم يكن من مسعفٍ معين، فلن يصل الإنسان إلى غرضه، وفي هذا نقضٌ للحكيم لغرضه من خلق الإنسان، ونقضُ الغرض لا يخلو سببه عن واحدٍ من التالي:

١. الجهل. ٢. العجز. ٣. البخل. ٤. السفه وعدم الحكمة.

وهو متعالٍ عن ذلك علوّاً كبيراً، إذن فواجبٌ في حكمته أن يُعين الإنسان، وأن يمكّنه من بلوغ مناه وتحصيل الغرض من إيجاده، وذلك من خلال إرسال وبعث الإنسان الذي لديه من المعارف والتعاليم الإلهيّة التي من شأنها إسعاد الإنسان سعادةً حقيقيّةً في نشأتيه: الدنيا والآخرة، وذلك الإنسان هو النبيّ، وهو الشخص الذي يمتاز عمّا عداه من بني البشر، وإلّا فلو كان المبعوث نبيّاً غير ذلك، بأن كان مساوياً أو أقلّ، فيلزم على الأوّل الترجيح بلا مرجِّح، وعدم

---

(١) راجع فلسفة الدين، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ص٨٥، وما بعدها.

تحصيل الغرض الذي يترجّى من النبيّ والذي من جملته إشاعة العدل بين الناس، فإذا كان كغيره من أفراد البشر فسوف يكون منه ما يكون منهم، كلٌّ يجرّ النار إلى قرصه، فيختلّ المجتمع الذي يراد منه رعاية حقوق الأفراد التي اضطرّت للاجتماع ليعين بعضها بعضاً، وإلّا لهلكت أو ساءت معيشتها، وإن كان أقلّ فهو ترجيح المرجوح على الراجح، والخطبُ أدهى وأمرّ عندما يولَّى الأقلّ خبرة ودراية في أمور الناس[1].

قال المحقّق الطوسيّ رحمه الله في «تجريد الاعتقاد»: «البعثة حسنةٌ؛ لاشتمالها على فوائد، كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلّ، وإزالة الخوف، واستعادة الحسن والقبح والنافع والضارّ، وحفظ النوع الإنسانيّ، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع الخفيّة، والأخلاق، والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب، فيحصل اللطف للمكلَّف»[2]، وهذه فوائد تنطوي على فوائد لا يكون الإنسان إنساناً دون الحصول عليها.

وأمّا الكبرى فواضحةٌ، إلّا أنّ البراهمة منعوا ذلك، واستدلّوا على كون البعثة لا فائدة منها، وما لا فائدة منه كيف يكون حسناً؟

أمّا دليلهم على عدم كون البعثة ذات منفعة وفائدة، فهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

البراهمة والبعثة

لقد ذهب هؤلاء ـ كما عرفت ـ إلى عدم كون البعثة حسنة؛ وذلك لعدم كونها ذات منفعة، وبالتالي لا تكون واجبةً، بل تكون قبيحةً ممتنعة. كلامهم هذا

---

(١) كما قلنا في سالف الزمان: عندنا كلّ مدهش يتجلّى عندنا ثاقب اللآلي ضريرُ
قد نصبنا بكسرةٍ ورفعنا واعتلى فينا الفاعلُ المجرورُ

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٦٨.

تراه مفصّلاً منشوراً من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من غير المفيد بحسنٍ، أي كلّ غير مفيدٍ قبيحٌ. ولا شيء من القبيح بصادرٍ عن الحكيم.

المدّعى: لا شيء من النبوّة بصادرٍ عن الحكيم.

البرهان: يمكن عرض برهانهم هذا من خلال القياس التالي:

النبوّة ـ البعثة ـ غير مفيدة

لا شيء من غير المفيد بحسنٍ

∴ لا شيء من النبوّة بحسنٍ

أمّا بيانهم لصغرى هذا القياس، فقد قالوا: إنّ ما سوف يأتي به النبيّ أو المبعوث المفروض لا يخلو عن أحد أمرين:

١. يدركه العقل. ٢. لا يدركه العقل.

فإن كان الصادر عن النبيّ ـ على ما يقوله القائلون بضرورة النبوّة ـ معقولاً، أي يمكن للعقل أن يصل إليه، فيُستغنى بالعقل عن النبيّ، حيث يتمّ الاعتماد على العقل للوصول إلى ما يراد إيصاله من خلال النبيّ وإن كان الصادر عن النبيّ ممّا لا يدركه العقل، فأيّ منفعةٍ من نبيٍّ يأتي بما لا يدركه العقل، ولا يمكن الانتفاع منه؟!

إذن، فلا تشتمل البعثة على فائدة، وكلّ ما هو كذلك لا يصدر عن الحكيم، إذن لا شيء من النبوّة بحسنٍ، وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى: ما يأتي به النبيّ إن كان موافقاً لما يدركه العقل فهو تكرار، وإن كان غير موافق فلا فائدة فيما لا يدركه العقل. وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياسين التاليين:

بعض ما يأتي به النبيّ تكرارٌ

لا شيء من التكرار بمفيد

∴ بعض ما يأتي به النبيّ ليس مفيداً

والبعض في صغرى هذا القياس هو ما يدركه العقل.

بعض ما يأتي به النبيّ لا يُدرك

لا شيء ممّا لا يُدرك بمفيدٍ

∴ بعض ما يأتي به النبيّ ليس مفيداً

والبعض هاهنا هو ما لا يدركه العقل، وذلك بحسب تقسيم المستدلّ. والجواب: هو منع الكبرى في كلّ من القياسين الآنفَي الذكر؛ وذلك لأنّ التكرار عندما يأتي مؤيّداً ومسانداً ومرسِّخاً ففائدته لا تُنكر ولا تخفى، حيث يأتي الذكر مؤكِّداً لما أدركه العقل، أو يأتي كاشفاً أوجه حسن أو قبح أفعالٍ لم يستطع العقل الوقوف عليها، وهل يمكن للعقل أن يدرك حسن أو قبح كلّ فعل؟ حيث إنّ «...الإنسان لو عاش على هذا الكوكب آلاف السنين، فلا يستطيع في آخر المطاف أن يعرف ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً**﴾ (النساء: ١٠)، أو يعرف بأنّ الصلاة وصلة الرحم والإنفاق والإحسان، من الأمور التي تورث طول العمر وتدفع البلاء.

وعليه، فلابدّ من وجود قوّةٍ أخرى تعيّن له ما ينفعه وما يضرّه، فتأمره بامتثال الأوّل، وتنهاه عن ارتكاب الثاني.

من هذا المنطلق أدركَ العقل الإنسانيّ ضرورة الحاجة إلى الوحي والأنبياء عليهم السلام للقيام بهذه المهمّة العظيمة.

ولذا لم يتعرّض الإسلام ـ بوصفه رسالةً سماويّة ـ إلى بيان القضايا المرتبطة بالأمور التي يستطيع الإنسان التعرّف على نفعها أو ضررها من خلال التجربة؛ لأنّ الإنسان في هذا المجال غنيٌّ عن الإرشاد بما يمتلكه من قوّة العقل الخلّاقة

والمبدعة التي وهبه الله تعالى إيّاها.

أمّا في القضايا الأخرى التي تقع في طريق الوصول إلى عالم الآخرة كالعبادات الشرعيّة ـ مثلاً ـ فنجد أنّ الإسلام قد تعرّض لبيانِ أدقّ التفاصيل والخصوصيات التي ينبغي أن يقوم بها الإنسان عند عبادته لله سبحانه وتعالى؛ لأنّ العقل الإنسانيّ عاجزٌ عن إدراك تفاصيل هذا الطريق...»[1].

النبوّة مقتضى الحكمة

هذا هو الدليل الآخر الذي ذكره الشارح مفصّلاً، والذي يراد من خلاله إثبات ضرورة النبوّة، وهذا ما يمكن تصويره من خلال البيان التالي:

الفرض: الحقّ تعالى واجبُ الوجود بالذات، وهو مبدأ كلّ شيء، وكلّ ما عداه تعالى فعله، وكلّ فعلٍ من أفعاله ذو غرض، وهو حكيمٌ لا يفعل العبث، ومن العبث نقض الغرض.

المدّعى: النبوّة واجبةٌ عليه تعالى.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الإنسان	**فعلُ الله**
فعل الله	**ذو غرضٍ**
∴ الإنسان	**ذو غرضٍ**

الغرض الذي وجِدَ لأجله الإنسان أن يحصِّل سعادته الحقيقيّة، وذلك من خلال كسب الكمالات اللّائقة بالقوّة التي يمتاز بها عمّا عداه من العجماوات، ألا وهي القوّة العاقلة، ولذلك فقد اشتُرط في الشارع شروطاً وفي مطبِّقِهِ ومجريه بين الناس كذلك.

---

(١) عصمة الأنبياء في القرآن مدخلٌ إلى النبوّة العامّة، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ: ص١٢٣ـ١٢٤.

أمّا شروط الشارع المقنّن فهي ثلاثة: «الشرط الأوّل: أن يكون المقنّن عارفاً بالإنسان... الشرط الثاني: أن لا يكون المقنّن منتفعاً بالقانون... الشرط الثالث: إصلاح الباطن...»[١].

والشروط هذه هي أوّلاً وبالذات له تعالى؛ وذلك لأنّه خالق الإنسان، فهو الأعرف بما يصلحه وبما يفسده، ولأنّه تعالى غنيٌّ عن العالمين، ولأنّ توجّه المقنّن لإصلاح الباطن مع الظاهر يضمن إجراء هذا القانون. وللأنبياء ثانياً وبالإذن، فهو تعالى لا شريك له في التشريع استقلالاً. نعم، يمكن أن يأذن وفي مساحةٍ معيّنةٍ للمعصوم بحسب ما تمليه المصلحة بالتشريع، وبما أنّ ما يبلغه ـ أي المعصوم ـ وحيٌ يوحى ولا ينطق عن الهوى، يكون تشريعه تشريع الله تعالى. إذن، فالمبعوث بالشريعة الإلهيّة والذي يقوم بوظيفة الخلافة الإلهيّة هو عالمٌ بما يُصلح البشر ويُسعدهم، وهو ـ لعصمته ـ مجرّدٌ عن حبّ الذات والميل والهوى والعصبيّة.

إشارات النصّ

البراهمة

قال الشهرستانيّ في «الملل والنحل»: «من الناس مَن يظنّ أنّهم سمّوا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام، وذلك خطأٌ؛ فإنّ هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوّات أصلاً ورأساً، فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام، والقوم الذين اعتقدوا نبوّة إبراهيم عليه السلام من أهل الهند من الثنويّة منهم القائلون بالنور والظلمة على رأي أصحاب الاثنين، وهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجلٍ منهم يقال له: براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوّات، وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه... إنّ البراهمة تفرّقوا أصنافاً: فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ...»[٢].

---

(١) الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج٣ ص٢٥ـ٢٦.

(٢) الملل والنحل، للشهرستانيّ: ج٢ ص٢٥٨.

شُبَهُ البراهمة[١]

علمتَ أنّ البراهمة جماعةٌ يأخذون على عاتقهم وظيفة نفي النبوّات، وذلك من خلال أدلّةٍ زعموا أنّها تؤدّي إلى إنجاز تلك الوظيفة، لكنّ النظر والتأمّل فيما يوردونه يكشف عن خواء تلك الأدلّة، وإنّما هي في الواقع شُبه تحتاج إلى علاجٍ، وذلك من خلال حلّ القضايا التي أدّت إلى ذلك الفهم الرديء والنتيجة البائسة لأولئك.

لقد تمّ عرض إحداها، وهي ما تعرّض له المصنّف رحمه الله في شرحه على تجريد الحكيم الطوسيّ رحمه الله، والذي يراد عرضه هاهنا مزيدٌ منها؛ ليزداد الباحث بصيرةً في وهن ما عدّوه بنياناً مرصوصاً، وهي في الواقع بيت عنكبوتٍ واهٍ واهن.

الشبهة الأولى: يمكن عرض هذه الشبهة من خلال البيان التالي:

الفرض: الإيمان والطاعة موجبان للثواب، والكفر والعصيان يوجبان العقوبة، والعقل يدرك الواجب ويدرك وجوب شكره.

المدّعى: لا شيء من البعثة بضروريّ واجب.

البرهان: إذا كان مدَّعو ضرورة البعثة يرون أنّها المعرِّف للواجب الذي يستحقّ الشكر والمعرِّف لنحو الشكر، فإنّ هذا ما يمكن أن ينهض العقل به، فهو كما أدرك وجود موجودٍ واجب الوجود، وأدرك أنّه منعمٌ، فإنّه يدرك ضرورة شكره، وبهذا لا موجب للبعثة مع وجود طريقٍ يؤدّي الغرض الذي أُنيط تحقّقه بها.

وبعبارةٍ أخرى: حصر معرفة شكره تعالى بالبعثة لا مورد له مع وجود العقل الذي يدرك ذلك.

والردّ في كلمة مختصرة: هو أنّ العقلَ يدرك أصلَ وجوب الشكر، لكنّه لا يدرك نحوه وكيفيّته، وبالتالي ومَعَ احتمالِ عدمِ تأديةِ طريقةٍ يقترحها العقل لشكره، لا يؤمن الخوف من الضرر الذي يجب دفعه.

---

(١) تجدها في المصدر السابق: ص٢٥٩.

إذن، لابدّ من معرِّفٍ لكيفيّة الشكر التي تليق بشأنه وساحة قدسه تعالى.

الشبهة الثانية: أيضاً يمكن عرض هذه الشبهة من خلال البيان التالي:

الفرض: النبيّ بشرٌ مثله مثل الآخرين من أفراد البشر.

المدّعى: لا شيء من النبوّة بضروريّ.

البرهان: لو كانت البعثة ضروريّةً للزمَ اتّباع شخص مثلنا يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

سيّما أنّ القرآن يصرّح بالمثليّة: ﴿**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**﴾ (الكهف: ١١٠)، والوجه في بطلان التالي هو الترجيح بلا مرجّح، والعقل يدرك قبح اتّباع مَن ليس له ميزة، إذن فلا موجب للبعثة والنبوّة، بل هناك ما يمنع من حُسنها.

والشبهة المذكورة يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

البعثةُ **اتّباع المِثل**

اتّباع المِثل **قبيحٌ**

∴ البعثة **قبيحةٌ**

وقد عرض القرآن هذه الشبهة في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ**﴾ (يس: ١٥)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

أنتم **بشرٌ**

لا أحد من البشر **بنبيّ**

∴ لا أحد منكم **بنبيّ**

أمّا الصغرى، فقد كان دليلهم لإثباتها المثليّة؛ إذ لو كانوا أنبياء لأنّهم بشر فالكلّ أنبياء، لكنّ أصحاب الشبهة ليسوا كذلك، وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحدٌ، نحن لسنا أنبياء، وأولئك ـ مَن يدّعي النبوّة ـ مثلنا، إذن فليسوا بأنبياء.

والجواب هو أن يقال: البعثة ليس توجبها البشريّة فقط، كما زعم أصحاب

الشبهة، وإنّما البشريّة وزيادة، وهي الإيحاء ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (فُصّلت: ٦) أي: أنّ هناك حالةً زائدةً على البشريّة التي هي وجهٌ من أوجه الشبة بين النبيّ وبين غيره من بني النوع.

بل يمكن الادّعاء أنّ المثليّة في أصل البشريّة لا في نحوها ومستواها، حيث كان لبدنه الشريف ﷺ أحكامٌ خاصّة به،حيث لم يكن له ظلٌّ كما هو حال الأبدان البشريّة.

أمّا ردّ الشبهة فبالحلّ تارةً وبالنقض أخرى. أمّا الحلّ: فهو ما تقدّم من كلامٍ في شبهة منكري نبوّة الأنبياء في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا**﴾ (يس: ١٥)، حيث لا مثليّة من كلّ وجه، وإنّما من وجهٍ ليس هو مبدأ النبوّة والعلاقة الخاصّة مع الله تعالى.

وأمّا النقض، فما بالكم تقدِّمون «برهم» وهو رجلٌ مثلكم، وليس فيه ميزة عليكم؟!

الشبهة الثالثة: يمكن عرض هذه الشبهة بنفس الطريقة السابقة:

الفرض: الله تعالى موجودٌ يستحقّ الطاعة.

المدّعى: لا شيء من البعثة بضروريّ، بل لا وجه لها، بل هي ممنوعةٌ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

النبوّة	**تُشغل عن الله**
لا شيء ممّا يشغل عن الله	**بجائز**
∴ لا شيء من النبوّة	**بجائز**

الذي يحتاج إلى بيانٍ هو صغرى هذا القياس، وهو ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

النبوّة	**تأتي بالطاعات والعبادات**
كلّ ما يأتي كذلك	**يُشغل عن الله**

∴ النبوّة تُشغل عن الله

ولا شكّ أنّ الذي يجهل حقيقة النبوّة وجوهر التكاليف والعبادات والإرشادات التي ترد عنها يقول هذا الذي يقال؛ إذ كيف يُشغل المؤمن عن الله مع وجود تعاليم لا تدّخر وسعاً ولا مناسبةً إلّا وتدعوه إلى معرفة الله ورعاية حقّه في السرّ والعلن؟!

الولاية التشريعيّة للنبيّ[1]

المراد بالولاية السلطة والقدرة على التصرّف، وهي تنقسم بحسب متعلّقها إلى: تكوينيّة وتشريعيّة، حيث يُعنى بالأولى: تصرُّف موجودٍ في موجودٍ آخر؛ وذلك لتسلّطه وقدرته عليه. والثانية: بالتسلّط والقدرة على تشريع التشريعات، ولا شكّ في ثبوتهما له تعالى، حيث هما مقتضى توحيده الذي هو مقتضى وجوب وجوده الذي هو عين تأكّد وجوده وشدّته.

وإنّما الكلام في كونهما لغيره تعالى كالأنبياء والأوصياء، حيث اختلف في ذلك، وقد عد البعض إثبات ولاية كهذه سيّما للأوصياء ضرباً من الغلوّ المؤدّي إلى إخراج المخلوق إلى مجال الألوهية ـ والعياذ بالله ـ بينما رأى آخرون عدم الملازمة المدّعاة، وهو الحقّ الذي تؤشّر عليه أدلّة العقل والنقل، وهو ما سوف تتمّ الإشارة إليه في أبحاث المعجزة. ما يراد قوله هاهنا وذلك تعليقاً على قول الشارح رحمه الله: (فلابدّ من شارعٍ متميّزٍ بآيات ودلائل تدلّ على صدقه، كي يشرّع ذلك الشرع مبلّغاً عن ربه) هو أنّه رحمه الله أشار إلى ما للنبيّ من دورٍ تشريعيٍّ فوّض إليه، أي إذن له وذلك في دائرة معيّنة، وهذا ما يُلاحظ «عند العودة إلى القرآن والروايات الواصلة عن النبيّ وأهل بيته، نلاحظ أنّها أعطت مجالاً للنبيّ لممارسة التشريع بنفسه في البعد الذي يرتبط بسلوك الإنسان.

وعندما نرجع إلى تشريعات النبيّ يمكن أن نقسّمها إلى قسمين أساسيّين:

---

(١) الولاية التكوينية، حقيقتها ومظاهرها، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص٢١.

الأول: وهو الوحي الذي يوحى إليه من الله بواسطة جبرئيل، وليس للنبيّ صلى الله عليه وآله في هذا القسم من دور إلّا كونه واسطة في إيصال الوحي.

الثاني: وهي الدائرة التي عهد فيها إلى النبيّ بالتشريع، فما تفيده الروايات أنّ جبرائيل لا يأتي بالحكم في هذه الموارد من قبل الله سبحانه، بل عُهد إلى النبيّ بوضع الحكم كلّما تحقّق موضوعه. وهذا ما عبّرت عنه الروايات بالتفويض، أي إيكال دائرةٍ من دوائر التشريع إلى النبيّ صلى الله عليه وآله... فعن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: **(وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين ودية النفس، ودية الأنف، وحرّم النبيذ وكلَّ مسكر**، فقال له رجل: فوضع هذا رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون فيه شيء؟ فقال عليه السلام: **نعم، ليعلم من يطيع الرسول ويعصيه)** ...فتشريع النبيّ في هذه الدائرة يعبّر أيضاً عن الإرادة الإلهيّة؛ لأنّه واقف على كلّ المصالح والمفاسد الواقعية... إلى قيام الساعة...»[1]، وبهذا يكون النبيّ بناءً على الأوّل مبلّغاً، وعلى الثاني مُنشئاً، ويجمع كلا الدورين: التشريع بالمعنى الأعمّ ـ أي ما يصدر عنه التشريع إمّا تبليغاً أو إنشاءً ـ والكلام هو الكلام في دور الإمام فهو إمّا مبلّغ عن النبيّ أو منشئ لتشريعاتٍ، وذلك لعلمه الخاصّ، وقد اختُلف في هذا الدور.

كمال النفس

قال الشارح: «السعادة الأخرويّة لا تحصل إلّا لكمال النفس بالمعارف الحقّة والأعمال الصالحة».

قال صدر المتألهين رحمه الله: «فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرّد والتصور للمعقولات والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها، ومشاهدة الأمور العقليّة والذوات النورانيّة... فإنّ المعرفة التامّة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامّة في الآخرة... وبالجملة البهجة تابعةٌ للمشاهدة، وحيث يخفى

---

(١) بحث حول الإمامة، حوار مع المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص٣٠٦ـ٣٠٨.

قدر المشاهدة يصغر البهجة، فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدةً لكنّا نعلم أنّها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا وآنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وأفعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام وأحسن ترتيب على اتّساق ودوام وكمال وتمام، فذلك ممّا يدلّ دلالةً واضحةً من جهة المناسبة على أن تنال من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدراً يُعتدّ به، وخصوصاً إذا أحكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على أتمّ وجهٍ وأبلغه، كما وقع للراسخين في العلم... فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، وينال من السعادة قدراً جسيماً... ثم إنّك قد علمت أنّ الشرف والسعادة بالحقيقة إنّما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري... وأمّا ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن وإضافتها ونفسيتّها فليس لها بحسبه من الاغتباط إلّا السلامة عن المحنة والبلاء، والطهارة عن الشين والرجس... وذلك بمجرّده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقليّ...»[1]، وهنا يمكن الإشارة إلى أمور:

١. ملاك السعادة المعرفة، لكن لا أيّة معرفة، وشرف المعرفة بشرف متعلّقها، والواجب تعالى هو الأشرف، فالمعرفة المتعلّقة به هي الأشرف.

٢. العمل الصالح المنسجم مع المعرفة يزيل موانع المعرفة المذكورة، أو ما يضعفها.

٣. المعرفة الحقيقيّة هي رؤية الأشياء كما هي: «**اللّٰهُمَّ أرنا الأشياء كما هي**» وإلّا فلا عبرة بالوهميّ وبالاعتباريّ، ولا كمال يرجى منهما كما هما.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٩ ص١٢٨ـ١٣١.

النصّ الثالث

في نبوّته صلى الله عليه وآله

قال: وفيه مباحث: الأوّلُ: في نبوّة نبيّنا محمّدِ بن عبد الله بن عبد المطّلب رسولِ الله صلى الله عليه وآله؛ لأنَّه ظهرَ المعجزةُ على يده كالقرآن، وانشقاق القمرِ، ونبوعِ الماء من بين أصابعه، وإشباعِ الخلق الكثير من الطعام القليل، وتسبيحِ الحصى في كفِّه، وهي أكثرُ من أن تُحصى، وادّعى النبوّةَ فيكونُ صادقاً، وإلّا لزمَ إغراءُ المكلّفين بالقبيح، فيكونُ مُحالاً.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على إثبات نبوّته صلى الله عليه وآله وبشكلٍ مجمل بما يمكن عرضه هكذا:

الفرض: محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم صلى الله عليه وآله ادّعى النبوّة، وأظهر المعجزة المناسبة لدعواه.

المدّعى: محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم صادقٌ في دعواه، فهو نبيّ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال ما يلي:

محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب صلى الله عليه وآله ادّعى النبوّة وأظهر المعجز المناسب

كلُّ مَن ادّعى النبوّة وأظهر المعجز المناسب صادقٌ في دعواه النبوّة

∴ محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب صلى الله عليه وآله صادقٌ في دعواه النبوّة

إذن فهو نبيٌّ، وهو المطلوب.

أمّا صغرى القياس، فممّا لا شكّ فيه ولا ريب، فهو ثابتٌ إجماعاً، حيث ادّعى صلى الله عليه وآله النبوّة وأظهرَ المعجزة المناسبة.

أمّا الكبرى، فتوضيحها من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو لم يكن مدّعي النبوّة المظهر للمعجزة صادقاً في دعواه، للزمَ إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا اللازم فواضحٌ، وأمّا الملازمة فلأنّ الذي يُظهر المعجز يُلفت نظر الكثير من الناس فيعاملونه معاملةً خاصّة، وتكون له مكانةٌ في قلوبهم خاصّة، بحيث يمكنه والحال كذلك أن يسخِّرهم في أمورٍ لا تعود بخيرٍ عليهم لا في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك مثل بعض المؤسّسات الدينيّة التي يستغلّ رجال الدين فيها

طيبةَ الناس وحسن ظنّهم بالدين ورجال الدين، لتحقيق أغراضٍ وأهدافٍ لا تمتّ إلى الدين بصلة[١]، وبهذا يقع محذور نقض الغرض من المعجزة التي يراد لها الدلالة على الرجل الذي اصطفاه الله تعالى ليكون مبشِّراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً.

إذن، لابدّ أن يكون مظهر المعجزة المدّعي للنبوّة صادقاً، ومحمّد صلى الله عليه وآله فعل ذلك، إذن محمّد صادقٌ في دعواه النبوّة.

إشارات النصّ

إعجاز القرآن الكريم

قال العلّامة المظفّر رحمه الله: «نعتقد أنّ القرآن هو الوحي المنزل من الله تعالى على لسان نبيّه الأكرم، فيه تبيان كلّ شيء، وهو معجزته الخالدة التي أعجزت البشرَ عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة، وفيما احتوى من حقائق ومعارف عالية، لا يعتريه التبديل والتحريف، وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبيّ، ومَن ادّعى فيه غير ذلك فهو مخترقٌ كاذب، أو مغالطٌ، أو مشتبه، وكلّهم على غير هدى؛ فإنّه كلام الله الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ (فُصّلت: ٤٢). ومن دلائل إعجازه أنّه كلّما تقدّم الزمن وتقدّمت العلوم والفنون، فهو باقٍ على طراوته وحلاوته، وعلى سموّ مقاصده وأفكاره، ولا يظهر فيه خطأٌ في نظريّةٍ علميّةٍ ثابتةٍ، ولا يتحمّل نقض حقيقةٍ فلسفيّةٍ يقينيّة، على العكس من كتب العلماء...»[٢].

---

(١) وقد أزهر ما يسمّى بالربيع العربيّ وأثمر العديد من هؤلاء الذين لا همّ لهم إلّا دعم المشروع الهادم لكلّ ركنٍ ركينٍ للأمّة بالفتاوى والحقن والتحريض الطائفيّ والمذهبيّ البغيض.

(٢) عقائد الإماميّة: ص٨٣، عقيدتنا في القرآن الكريم.

إذن، هناك أمورٌ متعدّدةٌ تُذكر حول القرآن، وكلُّ واحدٍ منها يعدّ دراسةً مستقلّةً في نفسها، هي:

١. القرآن كتابٌ من عند الله.

٢. القرآن كتابٌ معجزٌ على مستوياتٍ عدّة:

أ. البلاغة والفصاحة. ب. حقائق ومعارف عالية.

٣. القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على محمّد صلى الله عليه وآله، وهو الذي يعدّ لدينا مصدراً من مصادر التشريع، وهو الذي تُعرض عليه الأخبار ليؤخذ الموافق ويُضرب بعرض الجدار المخالف، وهو الذي لا يجوز مسّه إلّا على طهارة، وهو الذي نتقرَّب إلى الله بقراءته وحفظه وتفسيره والعناية به، والذي لا يرى القرآن هكذا سمعتَ ما الموقف منه عندنا.

وبالتالي لا يعبأ ذو مسكةٍ بكلام قادحٍ هنا وطاعنٍ هناك، يزعم أنّ الشيعة لديهم قرآنٌ غير هذا القرآن الذي يتلوه ملايين المسلمين في الشرق والغرب.

٤. القرآن المعجزة العلميّة الخالدة التي لم يستطع أحدٌ إلى الآن النيل من مقامه الشامخ ومكانته السامقة.

وأمّا مذهب مَن قال: إنّ الإنسان قادرٌ على الإتيان بمثل هذا القرآن، لكنّ الله صرفه عن ذلك وأعجزه، فهو ممّا لا يمكن قبوله والركون إليه، وهذا ما سوف يُتناول مستقلّاً فيما يلي.

الصرفة

الصُّرفة من الصّرْف، والمراد بها هاهنا: أنّه تعالى صرفَ البشر ومنعهم من مجاراة القرآن، فأعجزهم بذلك عن ذلك، ومن ثمّ فالعجز ليس بسبب بلاغة القرآن وفصاحته وأسلوبه وغير ذلك من الجوانب المعجزة، وإنّما للصرف، «وقد حكي هذا المذهب عن أبي إسحاق النظّام، وهو أقدم مَنْ نُسب إليه هذا القول،

وتبعه أبو إسحاق النصيبيّ، وعبّاد بن سليمان الصيمريّ، وهشام بن عمرٍو الفوطيّ، وغيرهم... واختاره من الإماميّة الشيخ المفيد... في (أوائل المقالات)، وإن حُكي عن غيره، والسيّد المرتضى... والشيخ الطوسيّ في شرحه لجمل السيّد، وإن رجعَ عنه في كتابه (الاقتصاد)...»[1].

إذن، هناك إجماعٌ على إعجاز القرآن الكريم، إلّا أنّ الخلاف في منشئه، حيث ذهب أهل الصرفة إلى أنّ الذي يَحول دون الإتيان بمثل هذا القرآن هو صرفُ الله للناس عن ذلك، بينما يذهب المشهور إلى أنّ المنشأ هو نفس البلاغة والفصاحة، فهي المعجزةُ لهم لا الصرف.

وقد تمّ الردّ على مذهب الصرفة بردودٍ عدّةٍ[2]، يمكن إجمال بعضها في الأمور التالية:

١. لقد كانت بلاغة القرآن وأسلوبه في البيان هو الذي يثير إعجاب أرباب الفصاحة والبيان، وهو الذي يسندون إليه سبب العجز، وذلك من خلال كلمات مَن وقف على بعض الآيات، كالوليد بن المغيرة مثلاً قال: «...وإنّه ليعلو ولا يُعلى عليه، وما يقول هذا بشر».

٢. لو كان المعجز هو الصرف الذي كان بعد النزول، لوجِدَ في كلام العرب مثله، فلا يكون بعدها معجزاً.

٣. تصريح القرآن في آياتٍ عديدةٍ: أنّ إعجازه راجعٌ إلى نفسه وما هو عليه من عدم الاختلاف، لا لأمرٍ وراء ذلك: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢).

---

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج٣ ص٣٣٧.

(٢) راجع الإعجاز بين النظرية والتطبيق، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي: ص١٩٠.

قال الشيخ المفيد رحمه الله: «وأقول: إنّ جهة ذلك ـ جهة إعجاز القرآن ـ هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبيّ صلى الله عليه وآله بمثله في النظّام عند تحدّيه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدروهم دليلاً على نبوّته صلى الله عليه وآله، واللطف من الله تعالى مستمرٌّ في الصرف عنه إلى آخر الزمان. وهذا من أوضح برهانٍ في الإعجاز وأعجب بيان، وهو مذهب النظّام، وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال»[1].

لقد أشار رحمه الله إلى الأمور التالية:

١. الصرف المذكور دليلٌ على نبوّته صلى الله عليه وآله، فهم قادرون على الإتيان بمثل هذا القرآن، لكنَّهم كلّما همّوا بذلك وجدوا صارفاً يصرفهم وصادّاً يصدّهم، إذن هناك تأييدٌ خفيّ لهذا الكتاب، وكذلك تأييدٌ لمن جاء به، حيث إنّ لسان حاله صلى الله عليه وآله يقول: أنا مؤيَّد من قِبله تعالى بهذا الكتاب، والدليلُ على ذلك هو صرفه لكم عن الإتيان بمثله مع قدرتكم على ذلك.

٢. الصرف المذكور لطفٌ حدوثاً وبقاءً؛ وذلك لأنّ فيه تثبيتاً وتأكيداً لنبوّته صلى الله عليه وآله، لكن ماذا عن إمكان وجود كلامٍ مماثل لكلام الكتاب قبل دعواه صلى الله عليه وآله للنبوّة؟ وقد ذُكر كأحد الإيرادات على مذهب الصرفة.

علم البلاغة ومعرفة الفصاحة

قال أبو الهلال العسكريّ: «...اعلم ـ علّمك الله الخير ودلّك عليه، وقيّضه لك، وجعلك من أهله ـ أنّ أحقّ العلوم بالتعلّم، وأولاها بالتحفّظ ـ بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه ـ علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذي يُعرف به إعجاز كتاب الله تعالى الناطق بالحقّ، الهادي إلى سبيل الرشاد، المدلول به على صدق الرسالة وصحّة النبوّة، التي رفعت أعلام الحقّ، وأقامت منار الدين، وأزالت شُبه الكفر ببراهينها،

(١) أوائل المقالات: ص١٨.

وهتكت حُجب الشكّ بيقينها. وقد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفلَ علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حُسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وضمّنه من الحلاوة، وجلّله من رونق الطراوة، مع سهولة كلِمِه، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجزَ الخلق عنها، وتحيّرت عقولهم فيها.

وإنّما يُعرف إعجازه من خلال عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته، وسلاسته ونصاعته، وكمال معانيه، وصفاء ألفاظه. وقبيحٌ ـ لعمري ـ بالفقيه المؤتَمّ به، والقارئ المهتَدى به، والمتكلّم المشار إليه في حُسن مناظرته، وتمام آلته في مجادلته، وشدّة شكيمته في حجاجه، وبالعربيّ الصليب[1]، والقرشيّ الصريح، ألّا يعرف إعجاز كتاب الله تعالى إلّا من الجهة التي يعرفه منها الزنجيّ[2] والنبطيّ[3]، أو أن يستدلّ عليه بما استدلّ به الجاهل الغبيّ...»[4].

يمكن الإشارة إلى نقاطٍ عدّةٍ وردت في كلام أبي الهلال السابق:

١. أهمّية علم البلاغة في الإعانة على بيان أوجه الإعجاز البلاغيّ لكتاب الله المجيد.

٢. الذي يبدو من كلامه أنّه يُرجع الإعجاز إلى نفس الكتاب، لا لأمرٍ وراءه، كما هو حال أهل الصرفة.

٣. لابدّ للناظر في كتاب الله ـ تفسيراً أو استنباطاً ـ أن يكون مسلّطاً على هذا العلم متضلّعاً فيه.

---

(١) الشديد المتمكّن، حيث قال: متصلّب، أي: متشدّد.

(٢) الزنجيّ: جيلٌ من السودان.

(٣) النبطيّ: جيلٌ من العجم كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقين.

(٤) كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر: ص٧ـ٨.

شقّ القمر

من جملة معاجزه صلى الله عليه وآله: حادثة انشقاق القمر، حيث أجمعَ المفسّرون لقوله تعالى: ﴿**اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**﴾ (القمر: ١)، على أنّه صلى الله عليه وآله تحدّى المشركين لمّا طلبوا منه ذلك، فأجابهم وفعل، فانشقّ القمر فلقتين.

قال الفخر الرازي: «والمفسّرون بأسرهم على أنّ المراد أنّ القمر انشقّ وحصل فيه الانشقاق. ودلّت الأخبار على حديث الانشقاق، وفي الصحيح خبرٌ مشهورٌ رواه جمعٌ من الصحابة وقالوا: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله آية الانشقاق بعينها معجزة، فسأل ربّه فشقّه ومضى، وقال بعض المفسّرين: المراد سينشقّ، وهو بعيد ولا معنى له؛ لأنّ مَنْ منع ذلك هو الفلسفيّ يمنعه في الماضي والمستقبل، ومَنْ يجوّزه لا حاجة إلى التأويل... وفي حديث امتناع الخرق والالتئام حديث اللئام، وقد ثبت جواز الخرق والتخريب على السماوات...»[1].

وقال الطبرسي رحمه الله: «قال ابن عباس: اجتمع المشركون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: إن كنت صادقاً فشقَّ لنا القمر فرقتين، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: إن فعلتُ تؤمنون؟ قالوا: نعم، وكانت لية بدر، فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه أن يعطيه ما قالوا. فانشقّ القمر فرقتين، ورسول الله ينادي: يا فلان يا فلان اشهدوا.

وقال ابن مسعود: انشقّ القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله شقّتين، فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: **اشهدوا، اشهدوا...**»[2].

---

(١) التفسير الكبير، مجلد ١٠: ص٢٨٨.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٩ ص٣١٠.

النصّ الرابع
الوجه في تعدّد الشرائع

أقول: لمّا كانت المصالحُ تختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص، كالمريض الذي تختلفُ أحوالهُ في كيفيّة المعالجةِ واستعمالِ الأدوية بحسب اختلاف مزاجهِ في تنزّلاته في المرض، بحيث يُعالجُ في وقتٍ بما يستحيلُ معالجتُه به في وقتٍ آخر، كانت النبوّةُ والتشريعُ مختلفَين بحسب اختلاف مصالحِ الخلقِ في أزمانهم وأشخاصِهم، وذلك هو السرُّ في نسخ الشرائع بعضِها ببعضٍ، إلى أن انتهت النبوّةُ والشريعةُ إلى نبيّنا محمدٍ الذي اقتضت الحكمةُ كونَ نبوّتِه وشريعتِه ناسختَين لما تقدّمهما، باقيتَين ببقاء التكليف.

والدليلُ على صحّة نبوّتِه: هو أنّه ادّعى النبوّةَ، وظهر المعجزُ على يده، وكلُّ مَن كان كذلك، كان نبيّاً حقّاً. فيحتاجُ إلى بيان أمورٍ ثلاثة:

الأوّل: أنّه ادّعى النبوّة.

الثاني: أنّه ظهر المعجزُ على يده.

الثالث: أنّه كلّ مَن كان كذلك فهو نبيٌّ حقّ.

أمّا الأوّل فهو ثابتٌ إجماعاً من الناس بحيث لم يُنكره أحد.

وأمّا الثاني فلأنّ المعجزَ هو الأمرُ الخارقُ للعادة، المطابقُ للدعوى، المقرونُ بالتحدّي، المتعذّرُ على الخلق الإتيانُ بمثله.

أمّا اعتبار خرق العادة؛ إذ لولاه لما كان معجزاً، كطلوع الشمس

من مشرقها.

وأمّا مطابقتُه الدعوى فلدلالته على صدق ما ادّعاه؛ إذ لو خالف ذلك كما في قضيّة مسيلمة الكذّاب لمَا دلّ على الصدق.

وأمّا التعذّرُ على الخلق فلأنّه لو كان أكثريَّ الوقوع، لما دلّ أيضاً على النبوّة. ولا شكّ أيضاً في ظهور المعجزاتِ على يد نبيّنا، وذلك معلومٌ بالتواتر الذي يفيدُ العلمَ ضرورةً.

الشرح

الأمر الرئيس الذي اشتملَ عليه هذا النصّ هو عرض الدليل على نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، لكنّ الشارح عرض لأمرين أحدهما قبل الدليل، والآخر في أثناء عرضه، حيث كان الأوّل مقدّمةً أوضحَ فيها وجه تعدّد الأنبياء إلى أن وصلت النوبة لنبيّنا صلى الله عليه وآله.

وأمّا الآخر، فهو قد أجرى الكلام في المعجزة؛ وذلك لأنّها قد أُخذِت في صميم الدليل. إذن، فالنصّ قد حفلَ بأمورٍ ثلاثة هي:

١. وجه تعدّد وتتابع الأنبياء.

٢. الدليل لإثبات نبوّته صلى الله عليه وآله.

٣. بيان معنى المعجزة.

تعدّد الأنبياء

لا شكّ أنّ تعدّد الأنبياء أمرٌ لا ريب فيه، حيث تواتَر تتابع عددٍ من الأنبياء، حيث كان كلّ نبيٍّ يأتي بما يتناسب مع حالة البشريّة من تعاليم ومن أوامر ونواهٍ، ثمّ يأتي آخر بعده لينسخ بعض ما جاء به النبيّ السابق ويضيف عليها، وما ذلك إلّا لأنّ الأحكام التي تمَّ نسخها كانت مؤقّتةً بمرحلةٍ معيّنةٍ لا نفع لها إلّا فيها، وإلّا لانقلبت ضرراً.

وأمّا الأحكام التي جدَّت فلأنّ الشريعة السابقة قد هيّأت الخلقَ للانتقال إلى مرحلةٍ أخرى تحتاج إلى أحكامٍ تتناسب معها، وقد شبّه الشارح هذا الأمر بأمرٍ محسوسٍ مشاهد، فالمريض ـ مثلاً ـ وفي مرحلةٍ من مراحل مرضه ـ يوصف له دواءٌ بمقدارٍ معيّن، ثمّ في مرحلةٍ لاحقةٍ يتمّ تعديل نفس الدواء، كأن يقلّل من مقدار الأقراص أو الجرعات أو نوبات التناول، بل قد يرى الطبيب الحاذق إلغاء هذا

الدواء؛ لأنّ حالة المريض اختلفت، فما عاد يناسبها دواء الحالة السابقة، بل قد يؤدّي إلى ضررٍ يعيد المريض إلى حالته السابقة من اشتداد المرض وتدهور الحال.

وهكذا حال الشرائع، حيث هي عبارةٌ عن جرعاتٍ من التعاليم الرافعة والدافعة لأمراض الخلق التي تصيب مجالات الحياة المختلفة، الشخصيّة والعامّة الاجتماعيّة، إلى أن تنتهي النوبة إلى شريعةٍ تشتمل على كلّ ما من شأنه أن يُعين البشريّة، فلا تقع في مطبٍ إلّا وفي الشريعة حلٌّ وعلاج، بل وإرشاداتٌ من شأنها أن تُسعد الإنسان لينعم بصحّةٍ وعافيةٍ في حياته العاجلة والآجلة.

النبوّة والمعجزة

ذكرنا أنّ الأمرين الآخرين أحدهما ضمن الآخر: وهو المعجزة، حيث لابدّ من دليلٍ يُثبت للناس ويعيِّن لهم مَن يكون نبيّاً، وبعبارةٍ أخرى: العقل يدرك ضرورة وجود نبيّ، لكنّه لا يدرك مستقلّاً مَن هو ذلك النبيّ؛ وذلك لأنّ النبوّة ليست عضواً ظاهراً يزوّد به النبيّ ليُعرف أنّه نبيّ، وإنّما النبوّة مقامٌ معنويّ لا يدركه إلّا الخلّص: «**...تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلّا أنّك لست بنبيّ**».

إذن، لابدّ من معيّنٍ للنبيّ، وإلّا فلا فائدة من اقتضاء الحكمة لنبيٍّ لا يعرفه أحدٌ، والمعيِّن للنبيّ أمران:

١. دعواه، فلو لم يصرّح شخصٌ بأنّه نبيّ، فمن أين للناس أن يعرفوه نبيّاً؟

٢. وبما أنّ الدعوة خبرٌ، والخبر من خاصّته أنّه يحتمل الصدق والكذب، فلابدّ من دليلٍ لإثبات صدق دعواه، ومطابقتها للواقع، وبما أنّ النبيّ يدّعي أنّ له علاقةً خاصّة بالسماء ليست لأحدٍ ليس بنبيّ، فلابدّ من دليلٍ على كونه ذلك الإنسان الذي ليس كمثله أحدٌ من بني نوعه، وإلّا فلا مرجِّح له لأن يكون نبيّاً.

العلامة والدليل على ذلك الارتباط الخاصّ، هو صدور فعلٍ يُجرى على يديه لا يمكن لأحدٍ من بني النوع أن يأتي بمثله، وبهذا يمتاز صاحب هذا الفعل

عمّن عداه، وإلّا فلو كان مثلهم في كلّ وجهٍ وجهةٍ لصدر عنهم ما صدر عنه، لكنّه لم يكن ذلك.

إذن، هو فعلٌ أجراه الله تعالى على يديه مصدّقاً لدعواه، وبهذا يمتاز عمّن عداه، وذلك الفعل الذي أجراه تعالى على يديه دون أحدٍ ممّا هو ليس بنبيّ هو المعجزة، وبهذا يكون مفاد الدليل على نبوّته صلى الله عليه وآله:

محمّد صلى الله عليه وآله — **ادّعى النبوّة وأظهر معجزةً**

كلّ مَن ادّعى النبوّة وأظهر معجزة — **نبيٌّ**

∴ محمّد صلى الله عليه وآله — **نبيٌّ**

الكبرى اتّضحت بما تقدّم، وأمّا الصغرى فقد تواتر الكثير من الأفعال الخارقة عنه صلى الله عليه وآله، وعلى رأسها المعجزة الخالدة التي هي القرآن الكريم.

ما هي المعجزة؟

قال الشارح في تعريف المعجزة: «المعجز: هو الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المقرون بالتحدّي، المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله»، حيث أُخذ في التعريف المذكور الأمور التالية:

١. الخرق للعادة، ولا يكون أيّ أمرٍ خارقاً للعادة إلّا إذا كان غير معتاد، فالطفل الذي يولد وله أرجُلٌ ثلاثة ـ مثلاً ـ نادرٌ، لكنّه موافقٌ للعادة، ولذلك لا يصلح لأن يكون أمراً معجزاً وإن كان أقلّيّاً نادراً. والخرق للعادة ليس خرقاً وخروجاً عن نظام العلّية والمعلوليّة.

٢. مطابقة الدعوى، أي: لابدّ من مناسبة المعجزة ومطابقتها للدعوى، بمعنى أن تكون داعمةً لها ومصدّقة، لا أنّها مكذّبة، وذلك كما وقع لمسيلمة الكذّاب لمّا دُعيَ للمسح على رؤوس صبيان حيٍّ من أحياء العرب كانت شعورهم خفيفة، فأصابهم القرع. نعم، كان أمراً خارقاً للعادة لكنّه لم يأتِ على صاحبه إلّا بالخيبة

والعار، وهذا خلاف المراد من المعجزة؛ فهي الدليل على تميّز صاحبها وأنّ له ارتباطاً خاصّاً معه تعالى؛ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

٣. القرن بالتحدّي، أي دعوة الآخرين لأن يأتوا بمثل ما أتى به النبيّ، وإظهار أنّهم عاجزون عن ذلك، ﴿وإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة٢٣ـ٢٤).

٤. المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله، وهو قيدٌ لا حاجة إليه بعد كون الفعل خارقاً للعادة.

إشارات النصّ

النسخ

من جملة العلوم التي لابدّ أن يعلمها مَنْ يريد العناية بالقرآن الكريم على مستوى التفسير، هو العلم بالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وتمييز المدني عن المكّي، إضافة إلى علوم اللغة المختلفة. وما يراد الإشارة إليه هاهنا ـ وبما يتناسب مع هذا المقام ـ هو النسخ الذي يدور الكلام فيه في معارف القرآن وعلومه؛ وذلك لأنّ عدم إتقان مثل هذه العلوم ـ فضلاً عن الجهل بها ـ يوقِع في أخطاءٍ تفسيريّة قد تورث الوقوع في مطبّاتٍ فكريّةٍ وأخرى عقائديّةٍ قد تكون مُردِيةً في أتونٍ من العصبية والغلواء.

و«النسخ: معنىً انتزاعيٌّ مأخوذٌ من طرفي الناسخ والمنسوخ، ولكي يتّضح لنا الطرفان نحتاج إلى أن نُعرّف أصل النسخ لغةً واصطلاحاً.

النسخ لغةً، يأتي بمعانٍ ثلاثة، وهي:

الأوّل: بمعنى الاستكتاب....

الثاني: بمعنى النقل والتحويل، ومنه ما يلتزم به القائلون بالتناسخ والحلول، وهو حلول روح إنسانٍ في جسد آخر.

الثالث: بمعنى إزالة شيءٍ بشيءٍ يتعقّبه، كنسخ الشمس الظلّ، والظلِّ الشمسَ، والشيبِ الشبابَ، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنّ اللَّهَ عَلَى كلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦).

وهذا المعنى اللغويّ الأخير هو الأقرب للمعنى الاصطلاحيّ، كما أنّ الآية... هي الدليل القرآنيّ على وقوع النسخ الاصطلاحيّ في الأحكام....

وأمّا النسخ في الاصطلاح فهو: رفع أمرٍ ثابتٍ في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع، من الأحكام التكليفيّة أم الوضعيّة....

نكاتٌ لابدّ منها

١. إنّ النسخ مجاله عالم التشريع....

٢. إنّ المراد من عالم التشريع في المقام عالم الثبوت لا الإثبات.

٣. إنّ النسخَ معنىً انتزاعيٌّ من طرفين، هما الناسخ والمنسوخ....

٤. إنّ الحكم الناسخ مُعيَّنٌ في علم الله تعالى في الآنِ الذي عُيّن الحكم المنسوخ.

٥. إنّ النسخ الاصطلاحيّ في عالم التشريع مجاله القرآن لا غير، بمعنى: أنّ المنسوخ هو حكمٌ قرآنيٌّ قطعاً، وأمّا الناسخ فلا يشترط فيه ذلك، فقد يكون قرآناً كما هو الحال في آية النجوى، وقد يكون سنّةً قطعيّة....

٦. أن يكون موضوع الناسخ والمنسوخ واحداً....

٧. إنّ النسخ الواقع والمختلف في مقداره هو نسخ الحكم دون التلاوة....

٨. إنّ المراد من النسخ في المقام النسخ المجازيّ لا الحقيقيّ.

٩. ليست هناك فسحةٌ زمنيّةٌ بين ارتفاع الحكم المنسوخ وحال انصباب

الحكم الناسخ، وفقاً لقاعدة عدم خلوّ كلّ واقعةٍ من حكمٍ خاصّ بها....

١٠. إن الحكم الناسخ في صورة العلم به قبل انتهاء أمد الحكم المنسوخ لا أثر له في البين.

١١. أن لا يكون الحكم المنسوخ قد حُدِّدَ أمده بزمانٍ معيّن، فذلك التحديد المسبق والمعلن كافٍ في ارتفاعه حتّى مع عدم وجود الناسخ.

١٢. انحصار النسخ في دائرة الأحكام الشرعيّة، فلا يشمل القضايا الخبريّة التي تحكي أحداثاً سالفة الوقوع... وإلّا لزم الكذب، وهو ممنوعٌ عقلاً ونقلاً...»[1]، كيف وهو كلام الله الذي تقدّم الكلام في امتناع كذبه؟

إذن، هذا هو حال النسخ على مستوى الشريعة الواحدة، وهي الشريعة الخاتمة، وبنفس الملاك يكون النسخ على مستوى الشرائع السابقة واللاحقة، حيث تكون السابقة مؤقّتة بوقتٍ يتناسب مع المرحلة التي يراد إيصال البشريّة إليها من كمالٍ، فإذا ما حان الحين جاءت أخرى لتساهم في نقل البشريّة إلى مرحلةٍ أخرى أكمل، والكلّ في علم الله تعالى، لا أنّه ـ والعياذ بالله ـ وضعَ شريعةً ثمّ فوجئ بأنّها لم تَعُد وافيةً بالمطلوب فأعملَ فيها النسخ. أبداً، بل هو عالمٌ أنّ الشريعة السابقة تؤتي أُكلها في ظرفٍ لا تتعدّاه، وعنده تعالى الشريعة التي تلعب الدور المطلوب لاحقاً.

---

(١) منطق فهم القرآن، الأسس المنهجيّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسيّ، من أبحاث المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ: ج١ ص٣٧٦ـ٣٧٩ بتصرّف.

النصّ الخامس

عرض معجزاتٍ له

فمن ذلك: القرآنُ الكريمُ الذي تحدّى به الخلقَ، وطلبَ منهم الإتيانَ بمثله، فلم يقدروا على ذلك. عَجزتْ عنه مَصاقعُ[1] الخطباء من العربِ العرَباء، حتّى دعاهم عجزُهم إلى ما محاربتِه ومسايفتِه، الذي حصلَ به ذهابُ نفوسِهم وأموالِهم، وسبْيُ ذراريهم ونسائهم، مع أنّهم كانوا أقدرَ على دفع ذلك؛ لتمكّنهم من مفردات الألفاظِ وتركيبها، مع أنّهم كانوا من أهل الفصاحةِ والبلاغةِ والكلامِ والخطبِ والمحاوراتِ والأجوبة.

فعدولُهم عن ذلك إلى المحاربة دليلٌ على عجزهم؛ إذ العاقلُ لا يختار الأصعبَ مع إنجاح الأسهلِ إلّا لعجزه عنه.

ومن ذلك: انشقاقُ القمر، ونبوعُ الماء من بين أصابعه، وإشباعُ الخلقِ الكثيرِ من الطعام القليل، وتسبيحُ الحصى في كفّه، وكلامُ الذِّراع المسموم، وحَنينُ الجِذع، وكلامُ الحيوانات الصّامتة، والإخبارُ بالغائبات، واستجابةُ دعائه، وغيرُ ذلك ممّا لا يحصى كثرةً.

وذلك معلومٌ في كتب المعجزات والتواريخ، حتّى حُفِظَ عنه ما ينيفُ على الألف، الذي أعظمُها وأشرفُها الكتابُ العزيز، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين

---

(١) مصاقع الخطباء: على ما في لسان العرب: خطيب مُصْقِع: بليغ. والصّقْعُ: البلاغة في الكلام والوقوع على المعاني.

يديه ولا من خلفه، لا تملُّه الطباع، ولا تمجُّه الأسماع، ولا يُخلَقُ بكثرة الردِّ إليه، لا تنجلي الظلماتُ إلّا به.

وأمّا الثالث فلأنّه لو لم يكن صادقاً في دعوى النبوّة لكان كاذباً، وهو باطلٌ؛ إذ يلزم منه إغراءُ المكلّفين باتّباع الكاذب، وذلك قبيحٌ لا يفعلُه الحكيمُ.

الشرح

تقدّم أنّ النبوّة إنّما تثبت بدعواها وبظهور فعل معجزٍ مناسبٍ لها، وأنّ محمّداً ﷺ ادّعى النبوّة وأظهر الله تعالى على يديه أفعالاً خارقةً متعدّدة، فأراد الشارح من خلال هذا النصّ من كلامه أن يُعدّد بعضها، فبدأ بالأشرف الأعظم الأهمّ منها وهو الكتاب، أي القرآن الكريم الذي اشتمل على أوجهٍ متعدّدةٍ للإعجاز، والتي كان من جملتها وأهمّها الإعجاز البلاغيّ؛ وذلك لأنّه تحدّى ـ بأسلوبه المعجز ـ قوماً كانوا أرباب بلاغةٍ وفصاحةٍ وبيان، حيث كان للحرف عندهم قيمةٌ ووزنٌ سيّما شِعرهم الذي كان ديوانَهم، حيث سُجّلت فيه أخبارُهم وأيّامُهم التي ما انفكّوا يعتزّون بها، ومع ما لهم من امتلاكٍ لعنان الصورة والبيان، لكنّهم اندحروا أمام الأسلوب القرآنيّ وما فيه من عذوبة ألفاظٍ وأسباب تراكيب، تعزّز حضور المعنى وتؤكّده، حتّى خشعت له قلوب أئمّتهم، ورقّت وكادت أن تهوي إليه، لولا عصبيّةٌ هوجاء حالت دون ذلك.

والمؤشّر على انكسار شوكة أرباب البلاغة والبيان وتقهقرهم صاغرين، هو الحرب الضروس التي أعلنوها على نبيِّ الإسلام، وما تجرّه هذه الحرب من خسائر وأضرارٍ في الأموال والأرواح، فلو كانوا قادرين على منازلة هذا الكتاب وتحقيق الغلبة عليه وإبطال تحدّيه، لما اضطرّوا إلى الحرب وتحمّل أكلافها، فالحرب كما قال زهير في معلّقته:

وما الحربُ إلّا ما علمتمْ وذقتُمُ ... وما هو عنها بالحديث المرجَّمِ
متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً ... وتضرَ إذا أضريتموها فتضرمِ
فتعرككمُ عركَ الرحى بثفالها ... وتلقح كشافاً ثمّ تنتج فتتئمِ
فَتُنتِجْ لكم غِلمانَ أشأمَ كُلُّهم ... كأحمَرِ عادٍ ثُمَّ تُرضِع فَتفطِمِ

فتغلِلْ لكم مـا لا تغـلُّ لأهلهـا قرىً بالعراق من قفيـزٍ ودرهـمِ

إذ لو استطاعوا مجاراة هذا الكتاب وكسر سورة تحدّيه الجامحة، ونبراته الواثقة التي لا تعرف معنىً للتردّد، لكان الأسهل عليهم والأنفع لهم، حيث يكونون قد دحضوا الدعوى بما يناسبها، والعاقل لا يختار الأصعب غير مضمون النتائج ويفضِّله على الأسهل الكفيل بالوصول إلى الغرض، وهذا ما يمكن تلخيصه بصورة القياس التالي:

كلّ عاقلٍ يختار الأصعب مع إنجاح الأسهل عاجزٌ

العرب العرباء كذلك

∴ العرب العرباء عاجزون

أمّا الكبرى فواضحة، وإلّا فلا يكون عاقلاً، بل سفيهاً لا يدرك مواقع الأمور، لكنّه عاقلٌ بحسب الفرض، إذن فلا يختار ذلك إلّا مضطرّاً عاجزاً.

وأمّا الصغرى فتشهد لها الحروب المتعدّدة التي شُنّت لإطفاء نور هذا الكتاب دون جدوى.

القرآن الأعظم

المعجزات والأفعال الخارقة للعادة ممّا ظهر على يديه صلى الله عليه وآله كثيرة، حتّى أحصى البعض ما يزيد على الألف معجزة؛ وذلك لتثبيت الإيمان أكثر في قلوب الذين آمنوا، ولقطع دابر أيّ محاولةٍ يراد من خلالها التشكيك في نبوّته صلى الله عليه وآله، فمن جملة المعجزات التي أظهرها الله تعالى تأييداً لنبيّه صلى الله عليه وآله: الكتاب الذي جاء معجزاً في بلاغته وفصاحته، وما اشتملَ عليه من معارف ما استطاع أحدٌ أن يعارضها ويثبت مخالفتها للواقع إلّا على نحو الدعوى المعلّقة في الفضاء، لا ترتكز إلى دليلٍ، ولا تقوم على منطقٍ سليم، ومن حاول عاد بخفّي حنين، بل عاد بخيبةٍ وخزيٍ جلّله ما حيي.

والذي كان لأجله القرآن أعظم المعجزات هو: «اشتماله على عظائم المعارف الربوبيّة، وأمّهات العلوم الإلهيّة، والجميع في أنواره منطمسة، والكلّ من ناره مقتبسة»[١]، كيف وهو الكتاب الخاتم الذي جاء به النبيّ الخاتم صاحب الرسالة الخاتمة التي ليس بعدها رسالة؟ وهذا يؤشّر على كمالها وتمامها وخلودها إلى يوم القيامة، ولا شكّ أنّ القرآن معجزةٌ علميّة، والمعجزة العلميّة أعظمُ من الفعليّة؛ وذلك لأنّ العلميّة إنّما تكون للخواصّ، دون الفعليّة التي تكون للعوامّ ومَن يقرب منهم[٢].

إشارات النصّ

إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب

تقدّم أنّ بيان صحّة نبوّته صلى الله عليه وآله يرتكز على توضيح أمورٍ ثلاثة:

١. ادّعاؤه صلى الله عليه وآله النبوّة.

٢. إظهاره للمعجزة.

٣. أنّ ذلك موجبٌ لتصديقه في دعواه النبوّة.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو الأمر الثالث، حيث يُتساءل عن التلازم العقليّ ما بين المعجزة وصحّة دعوى النبوّة، بحيث يقال:

كلّ مدّعي النبوّة مظهر المعجزة صادقٌ في دعواه

قال أستاذنا الشيخ جوادي آمليّ ـ حفظه الله ـ: «كما أنّ كلّ موجودٍ خارجيّ فهو بهويّته العينيّة آية الربوبيّة بحيث لا يمكن أن يوجد نفسه أو يصدر عن غير الله ربّ العالمين، كذلك كلّ موجودٍ خارجيّ خارقٍ للعادة يكون معجزة، فهو آية

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٢٥٧.

(٢) شرح المنظومة، تعليقة لآية الله حسن زادة آمليّ.

النبوّة بحيث لا يمكن أن يوجد بنفسه، أو يصدر عن غير النبيّ....

وبيانه: أنّ ما يصحّ على الفرد ـ لما فيه من الطبيعة البشريّة ـ يصحُّ على أصل الطبيعة، وكلّ ما صحّ على الطبيعة البشريّة صحّ على جميع الأفراد المندرجة تحت تلك الطبيعة بما هي، ولا تختصّ بفردٍ دون غيره، فإن صحّ أمرٌ ما على الفرد المعيّن دون غيره، فهو آيةٌ عقليّةٌ على أنّ صحّة صدور ذلك لخصيصةٍ تختصّ به، لا لأصل الطبيعة السارية فيه وفي غيره من الأفراد. وحيث إنّ تلك الخاصّة توجد فيه دون غيره، فذلك الأمر إنّما يصحّ منه دون غيره؛ لأنّ المسبّب يدور مع السبب حيثما دار...»[1].

أي: لو كان سبب ومصدر الأمر الخارق هو الإنسان بما هو إنسان، أو الإنسان من حيث كونه بشراً، لأمكن صدوره عن أيّ واحدٍ من أفراد الإنسان؛ وذلك لأنّ سبب وعلّة الأمر الخارق هو الإنسان لا بشرط شيء، سوى كونه إنساناً، والتالي باطلٌ حتماً؛ وذلك لأنّ الذي فُرِضَ خارقاً لا يكون كذلك، بل يكون أمراً معتاداً صدوره، ولا ميزة لمن يصدر منه على غيره. ولو «...كانت صادرةً من غير النبيّ بأن يكون الآتي بها رجلاً نابغةً لا يعهد مثله في النبوغ، فلذا جاء بما لم يعهد مثله، للزمَ أن لا تكون معجزة؛ إذ الصادر من المتنبّئ الشرير أمرٌ صناعيّ، له طريقٌ فكريّ... ولكان منافياً لحكمة الله الذي أتقنَ كلّ شيء، حيث إنّه كيف يمكن أن يأذن أن يخضع الموجود الخارجيّ لمتنبٍّ ضالٍّ مضلٍّ يُخرج الناس من النور إلى الظلمات؟...»[2].

إذن، فالمعجزة صادرةٌ أوّلاً عن الإنسان لا بما هو إنسان، ولا بما هو ذو نبوغٍ وعبقريّة؛ وذلك لإمكان وجود عددٍ من هؤلاء في آنٍ، فلا يتعيّن النبيّ منهم،

---

(١) عليّ بن موسى الرضا والفلسفة الإلهيّة، الآمليّ: ص١١٤ـ١١٥.

(٢) المصدر السابق: ص١١٥.

وصادرةٌ عن إنسانٍ لا ينطق عن الهوى، وإلّا للزمَ أن يجري الله تعالى فعلاً على يدي إنسان لينقاد له الناس، وهو ليس أهلاً لهذا الانقياد فيما لو ادّعى النبوّة. وفي هذا ـ أي إجراء الخارق على يدي مَن ليس نبيّاً ـ إغراءٌ لقطّاع الطرق إلى الله بادّعاء مثل هذه المقامات الإلهيّة الشامخة.

أصول الإعجاز والكرامة

الأمر الخارق للعادة إن صدر عن مدّعي النبوّة فهو معجزة، وإلّا فهو كرامة، وهو ما يكون للأولياء، وبهذا يكون الفرق بين المعجزة والكرامة فارقاً اعتباريّاً وليس حقيقيّاً.

لا شكّ أنّ صدور الفعل الخارق للعادة عن صاحبه ليس كصدور الحرارة عن النار؛ وذلك لأنّ الفعل المذكور، من الأفعال الاختياريّة للنبيّ أو الوليّ، حيث يصدر عن علمٍ وإرادة، لا عن طبع، ولا شكّ أنّ العلم الذي له مساهمةٌ في صدور الخارق خارقٌ حتماً، إذن هناك أصولٌ للمعجزات والكرامات، من جملتها العلم الخاصّ، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله[1]:

أصـــول الإعجـــاز والكرامـــة ... خصايص: أن يقـوي العلّامـة
كـما خمـود الحـدس يبلـغ انتهـا ... يـــصعد في شـــدّته غايتهـــا
فيها يكـاد زيتهـا يـضي، وصـل ... وفيه لا تهدي مَن أحببت نـزل
أعيى أطباء النفـوس ذا الـسقمْ ... ذاك بلا لوح قرى أعـلى القلـم
ويقوى التخيـــيل «فالبنطاسـيا» ... الصوت والصورة من هورقليا
ويقـــوى العـــمال فـــالهيولى ... تنقـاد خلعـاً شـاء أو حلـولا
فيقلـب الهـوا ويحـدث المطـر ... يبـدأ طوفانـاً يبيـد مَـنْ فجـر
وأوّلٌ أصـــل الأصـــول ولـــذا ... فالذكر أعلى المعجـزات أُخـذا

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٢٤٩.

لقد أفاد رحمه الله أنّ لأصول الأفعال الخارقة خصائص ثلاثاً:

١. القوّة العاقلة النظريّة التي بلغت من الشدّة والشرف بحيث نزل فيها قوله تعالى: ﴿**يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**﴾ (النور: ٣٥)، فهي القوّة القدسيّة الخاصّة بالأنبياء والأولياء على تفاوتٍ أيضاً، فكما أنّ هذه القوّة تبلغ صعوداً إلى هذا المقام، فكذلك قد تهبط وتنحدر فتكون بلاهةً وحماقةً لا تقبل علاجاً، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿**لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**﴾ (القصص: ٥٦)؛ وذلك لأنّه لا أهليّة له، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ (البقرة: ٦).

٢. قوّة الخيال، بحيث يكون محرّراً من «البنطاسيا» أي: لوح النفس، أي الحسّ المشترك وما فيه من صورٍ صارفةٍ شاغلة.

٣. القوّة العمليّة، حيث تبلغ الأوج في الفناء والقرب من الله تعالى.

ثمّ يفرّع رحمه الله على هذه الخصائص الأثر المترتّب عليها، حيث يصبح صاحب هذه النفس قادراً على فعل ما يعجز عن فعله مَن لم يكن مؤيّداً بتلك النفس القدسيّة في العلم والعمل، فيقلب الهواء ويُحدث المطر، ويوجِد الطوفان، ويُنزل العذاب بالفجرة المستحقّين.

ثمّ وفي البيت الأخير يفاضل بين الأصول الثلاثة المذكورة، فالأوّل من الأصول ـ وهو تقوية العلامة (أي: العقل النظريّ) إلى درجة القوّة القدسيّة ـ هو أصل الأصول، ويوضّح أنّه لأجل هذا كان الذكر (أي: القرآن) أعلى المعجزات؛ وذلك لأنّه لا ريب فيه هدىً للمتّقين، حيث يشتمل على عظائم المعارف الربوبيّة والعلوم الإلهيّة التي لا توجد إلّا فيه؛ فهو تبيانٌ لكلّ شيءٍ تتوقّف عليه هداية هذا الإنسان إلى سعادته الحقيقيّة في الدارين.

إثارتان حول الإعجاز البيانيّ[1]

قد يخطر في بال البعض ما يثير التساؤل بشدّة حول الإعجاز البيانيّ للقرآن، والذي عُدّ دليلاً وآيةً عقليّةً على كونه من عند الله، وأنّ الذي نزلَ عليه له من الارتباط والعلاقة بالله ما ليس لأحدٍ غيره، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الإثارتين التاليتين:

الأولى: اللغة التي هي عبارةٌ عن وضع الألفاظ للمعاني التي هي من صنع الإنسان، والقرآن لغةٌ، فكيف يعجز الإنسان عن أمرٍ يعدّ من إنتاجه وابتكاره؟

الثانية: قد يقال كجوابٍ على الإثارة الأولى: ليس كلّ أساليب الكلام كذلك، إنّما واحدٌ منها هو الذي يكون خارجاً عن طاقة البشر.

لكنّه يثار حول هذا الذي قد يتّخذه البعض مخرجاً من ورطة الإثارة السابقة، بأنّه أحياناً يصدر ويبرز المعنى الواحد من خلال تراكيب وأساليب متعدّدة، إذن واحدٌ منها معجزٌ دون الباقي، مع أنّ المدّعى في الإعجاز هو كلّ القرآن.

والجواب المختصر عن كلٍّ من الإثارتين: هو أنّ الإنسان وإن كان واضعاً للّغة كما هو الحقّ في المسألة، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون قادراً على استعمالها بدقّةٍ وحذق. هذا بالنسبة للإثارة الأولى.

وأمّا جواب الإثارة الثانية فهو: ما الذي يمنع من أن يعبَّر عن معنىً واحدٍ بأساليب بيانيّةٍ متعدّدةٍ تكون كلّها إعجازيّة؟ وما تبرّع به كجوابٍ عن الإثارة الأولى لا وجه له.

الولاية التكوينيّة

أشرنا لمّا تحدّثنا عن الولاية التشريعيّة: أنّ الولاية التكوينيّة هي تصرُّفُ

---

(١) الإعجاز بين النظريّة والتطبيق، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ: ص١٨٧ـ ١٩٠.

موجودٍ في موجودٍ آخر؛ لتسلّطه وقدرته عليه، وهي موجودةٌ لكلّ موجودٍ سيّما الحيّ منه؛ وذلك لأنّ هذا العالم جسدٌ واحد يؤثّر كلّ عضوٍ من أعضائه في كلّ عضو ويتأثّر كذلك، بواسطةٍ أو بوسائط، غير أنّها على تفاوتٍ وتشكيك، وهذا مرهونٌ بدرجة وجود الشيء؛ إذ كلّما اتّسع وجوده، ازداد تأثيره وفعله، وقلّ انفعاله وانقهاره، والعكس بالعكس.

ما يراد طرحه كفتوى هاهنا أمران:

١. نعم، هناك ولايةٌ تكوينيّةٌ وتصرّفٌ للأنبياء والأوصياء أيضاً على تفاوتٍ.

٢. لا مانع من ذلك، ولا يلزم من ذلك غلوّ وإخراج للمخلوق عن كونه مخلوقاً. وقد تناولنا هذا مفصّلاً في كتبنا الكلاميّة، فلتراجع[1].

---

(١) الولاية التكوينيّة، حقيقتها ومظاهرها، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ.

النصّ السادس

في وجوب عصمته

قال: الثاني: في وجوب عصمته. العصمةُ لطفٌ خفيٌّ يفعلُه اللَّهُ تعالى بالمكلّف، بحيث لا يكونُ له داعٍ إلى ترك الطاعةِ وارتكابِ المعصية ـ مع قدرته على ذلك ـ لأنّه لولا ذلك، لم يحصل الوثوقُ بقوله، فانتفت فائدةُ البعثة، وهو محالٌ.

الشرح

اشتملَ هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله على الأمرين التاليين:

١. تعريف العصمة، وأثرها الذي يترتّب عليها.

٢. دليل وجوبها.

تعريف العصمة

العصمة لغةً، قال العلّامة ابن منظور: «...العصمة في كلام العرب: المنع، وعصمةُ الله عَبْدَه: أن يعصمه ممّا يوبقه. عَصَمَه يعصمه عصماً: منعه ووقاه، وفي التنزيل: ﴿...لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ...﴾ (هود: ٤٣)، أي لا معصوم إلّا المرحوم... واستعصمَ: امتنعَ وأبى...»[١].

وقال الراغب في «المفردات»: «العصم: الإمساك، والاعتصام: الاستمساك، قال تعالى: ﴿...لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ الله...﴾ (هود: ٤٣)، أي: لا شيء يعصم منه، ومَنْ قال: معناه: لا معصوم، فليس يعني أنّ العاصم بمعنى المعصوم، وإنّما ذلك تنبيهٌ منه على المعنى المقصود بذلك؛ وذلك أنّ العاصم والمعصوم يتلازمان، فأيّهما حصل حصلَ معه الآخر... وعصمة الأنبياء: حفظه إيّاهم أوّلاً بما خصّهم به من صفاء الجوهر، ثمّ بما أولاهم من الفضائل الجسميّة والنفسيّة، ثمّ بالنصرة وبتثبيت أقدامهم، ثمّ بإنزال السكينة عليهم، وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق...»[٢].

وأمّا العصمة في الاصطلاح فهي: عنايةٌ خاصّة يوليها تعالى ببعض عباده بحيث لا يكون عنده ما يدعوه لترك الطاعة وفعل المعصية، ومن دون أن تسلُب هذه العنايةُ اختياره، وذلك كالإنسان الذي يمتنع من شرب السمّ رغم قدرته

---

(١) لسان العرب: ج٤ ص٣٥٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ص٥٦٩ـ٥٧٠.

عليه؛ لأنّه علم بالضرر المترتّب عليه، وهذا كما أُفيد في الأبحاث السابقة من قدرته تعالى على فعل القبيح لكنّه يمتنع وقوعه؛ وذلك لتنافيه مع حكمته و عدله، إذن لا ملازمة ما بين العصمة والجبر، وإلّا فالمجبر لا يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً، وهو ما تقدّم في أبحاث العدل، وإنّما الذي يستحقّ ذلك المختار الذي يفعل الفعل بإرادته واختياره، وبهذا يتّضح أنّ منشأ العصمة هو العلم؛ لأنّ أهمّ مبادئ الفعل الاختياريّ هو العلم، حيث إنّ المبادئ هي التالية:

١. المبدأ البعيد، وهو العلم.

٢. المبدأ المتوسّط الشوق.

٣. المبدأ القريب القوى المنبثَّة في العضلات.

وهذا ما سوف يتمّ إجراء الكلام فيه في إشارات هذا النصّ.

وجوب العصمة

لابدّ أن يكون النبيّ معصوماً، وإلّا لانتفت فائدة البعثة، وتوضيح هذا يكون من خلال الدليل التالي:

الفرض: محمّد صلى الله عليه وآله نبيٌّ؛ وذلك لأنّه ادّعى النبوّة وأظهرَ المعجزة المصدِّقة. للنبوّة والبعثةِ فائدة، كما تقدّم.

المدّعى: كلّ نبيّ معصومٌ.

البرهان: لو لم يكن النبيّ معصوماً لما حصل الوثوق بقوله، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو لم يكن معصوماً لأخطأ، أو اشتبه، أو سها، أو جاز عليه الكذب، ولو جاز عليه كلّ هذا لما تمّ الوثوق بكلامه ولا فعله ولا تقريره.

أمّا بطلان التالي؛ فلأنّ عدم الوثوق يؤدّي إلى عدم الأخذ بكلامه أو الاعتماد على فعله ككاشف عن حلّيّةٍ، أو استحباب، أو وجوب، وكذلك تقريره. وعدم

الأخذ كذلك يَحول دون الانتفاع بالنبوّة والبعثة، إذن فيكون فعله تعالى وهو بعثُ الأنبياء بلا منفعةٍ وفائدة وغرض، وقد تقدّم أنّ هذا ممّا لا يجوز عليه تعالى. وخلاصة الدليل يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

بعث نبيٍّ لا يكون معصوماً — فعلٌ غير نافع

كلّ فعلٍ غير نافع — لا يصدر عن الحكيم

∴ بعث نبيٍّ لا يكون معصوماً — لا يصدر عن الحكيم

وقد ثبت أنّه تعالى حكيمٌ، وأنّه بعثَ الأنبياء، إذن فالأنبياء معصومون، إذن كلّ نبيّ معصومٌ، وهو المطلوب.

نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

محمّدٌ صلى الله عليه وآله — نبيٌّ

كلّ نبيّ — معصومٌ

∴ محمّد صلى الله عليه وآله — معصومٌ

وهو المطلوب.

إشارات النصّ

مبدأ العصمة

لا شكّ أنّ سلوك المعصوم الذي يجعله ذا أفضليّة على مَنْ عداه من بني البشر فعلٌ اختياريّ، أي يصدر عنه عن علمٍ ومعرفة، فيفعل ـ لمعرفته ـ بما في الفعل من حسنٍ ومصلحة، ويترك ـ لعلمه أيضاً ـ بما في الفعل لو وجِد من قبحٍ ومفسدة، «ولنأخذ بعض ممارسات الإنسان اليوميّة لسدّ حاجاته وإشباع غرائزه مثالاً لذلك، فالفرد منّا لا يأكل إذا لم يكن يعلم بأنّ هذا الأكل سببٌ لسدّ حاجاته من الجوع واللذّة... وهكذا كلّ ما يمارسه الإنسان يوميّاً من أعمال لإدارة شؤون حياته وأسرته... وهذه الحقيقة بديهيّة وجدانيّة... فالعلم اليقينيّ

بكون السمّ قاتلاً، هو الذي أوجبَ امتناع الإنسان عن تناوله بمحض إرادته وكامل اختياره، وكان تناوله مستحيلاً وقوعاً بالنسبة إلى هذا الإنسان العالم به....

قال العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله: (فاختلاف أفعالنا طاعةً ومعصيةً؛ لاختلاف علمنا الذي يصدر عنه الفعل. ولو دامَ أحد العِلمين، أعني الحكم بوجوب الجري على العبوديّة وامتثال الأمر الإلهيّ لَمَا صدر إلّا الطاعة، ولو دامَ العلم الآخر الصادر عنه المعصية ـ والعياذ بالله ـ لم يتحقّق إلّا المعصية).

أضف إلى ذلك: الممارسات العباديّة نفسها، فقد تختلف أيضاً باختلاف الصورة العلميّة المسبّبة والدافعة نحو العمل لدى مؤدّيها؛ إذ قد تكون خوفاً من العذاب وتجنّباً لما أعدّه الله تعالى للعاصين من النقمة والعقاب تارةً، وطمعاً في الثواب وعلوّ الدرجات في النعيم المقيم... تارةً أخرى، وعرفاناً بمقام الربوبيّة والألوهيّة ومقام العبوديّة والفقر تارةً أخرى...»[1].

إذن، للعلم دورٌ مهمّ في صدور الأفعال الاختياريّة للإنسان، ومن المعلوم أنّ العلم درجاتٌ متفاوتة بالشدّة والضعف، فالدرجة الأشدّ يكون أثرها لازماً لا يتخلّف، ومن دون أن يلزم من ذلك إلجاءٌ وجبر، فالإنسان المعصوم قادرٌ على فعل ما لا يجب فعله، لكنّه لا يصدر عنه، فهو ممكنٌ منه ذاتاً وإن كان ممتنعاً وقوعاً، وبالتالي فلا منافاة ما بين العصمة والاختيار.

مبادئ الفعل الاختياريّ

قال الحكيم السبزواريّ رحمه الله:

تحـــرّكٌ منّـــا لـــه مبـــادي ... خمـــسةٌ؛ إذ لابـــدّ للممـــراد
تـــصوّرٌ بغايـــة تـــصديقُ ... فمـــن نزوعيّـــة التـــشويقُ

---

(١) العصمة، بحث تحليليّ في ضوء المنهج القرآنيّ، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١٣٥ـ١٣٨.

ثمّ عقيب الشوق عزمٌ صمّما تحريك ما في العضلات اختتما

قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: تحرّك منّا: أفعالنا الاختياريّة.

قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: له مبادئ خمسة: أي لأفعالنا المذكورة مبادئ خمسة.

قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: إذ لابدّ للمراد: بيان لوجه كون فعلنا ذا مبادٍ خمسة، فإذا أردنا أن نفعل فعلاً فسوف نمرّ بالمراحل التالية التي هي عبارة عن المبادئ الخمسة:

١. التصوّر: تصوّر الفعل.

٢. التصديق: التصديق بخيريّته أو ضرره.

٣. الشوق: الميل والتوق نحو الفعل أو الترك.

٤. العزم والإجماع: التصميم والعزم.

٥. القوّة المنبثّة في العضلات: وهي القوى التي تفعل جذباً أو إرخاءً في العضلات التي تنتشر فيها[1].

---

(١) شرح المنظومة: ج٥ ص٧٣.

النصّ السابع

الآراء في العصمة

أقول: اعلم أنّ المعصومَ يُشارك غيرَه في الألطاف المقرّبة، ويحصلُ له زائداً على ذلك ـ لأجل ملَكة نفسانيّة ـ لطفٌ يفعل الله بحيث لا يختارُ معه تركَ طاعةٍ ولا فعلَ معصيةٍ مع قدرته على ذلك.

وذهب بعضُهم إلى أنّ المعصومَ لا يمكنُه الإتيانُ بالمعاصي، وهو باطلٌ، وإلّا لما استحقَّ مدحاً.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الناسَ اختلفوا في عصمة الأنبياء عليهم السلام، فجوّزت الخوارجُ عليهم الذنوبَ، وعندهم كلُّ ذنبٍ كفرٌ.

والحشويّة جوّزوا الإقدام على الكبائر، ومنهم مَن منعها عمداً لا سهْواً، وجوّزوا تعمّدَ الصغائر.

والأشاعرةُ منعوا الكبائرَ مطلقاً، وجوّزوا الصغائرَ سهواً.

والإماميّةُ أوجبوا العصمةَ مطلقاً عن كلّ معصيةٍ عمداً وسهواً، وهو الحقّ؛ لوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه المصنّفُ، وتقريرُه: أنّه لو لم يكن الأنبياءُ معصومين لانتفت فائدةُ البعثة، واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مثلُه.

بيانُ الملازمة: أنّه إذا جازت المعصيةُ عليهم، لم يحصل الوثوقُ بصحّة قولهم؛ لجواز الكذب حينئذٍ عليهم، وإذا لم يحصل الوثوقُ، لم يحصل الانقيادُ لأمرهم ونهيهم، فينتفي فائدةُ بعثهم، وهو محالٌ.

والثاني: لو صدرَ عنهم الذنبُ، لوجب اتّباعُهم؛ لدلالةِ النقلِ على وجوب اتّباعهم، لكنّ الأمر حينئذٍ باتّباعهم محالٌ؛ لأنّه قبيحٌ، فيكون صدورُ الذنب عنهم محالاً، وهو المطلوب.

الشرح

لقد جاءت الآراء في العصمة متعدّدةً مختلفة، حتّى أنّ البعض منها لا يُبقي للمعصوم فضيلةً يستحقّ عليها مدحاً، ويكون أسوةً يُقتدى بها؛ وذلك لّما رأى أنّها تسلب اختيار المعصوم وقدرته، فهو لا يتمكّن من المعصية حتّى لو أرادها.

والذي دفع هذا البعض لاحتمال رأي كهذا، هو عدم إمكانه للجمع ما بين وجوب العصمة وضرورتها وما بين كون المعصوم مختاراً، وهذا يؤشِّر على قلّةِ بضاعةٍ في المعارف الحكميّة والكلاميّة، وهو ما سوف يتمّ الوقوف عليه في إشارات هذا النصّ.

أمّا الخوارج، فقد جوّزوا على الأنبياء الذنوب، وبالتالي جوّزوا عليهم الكفر؛ وذلك لأنّهم يرون أنّ كلّ ذنبٍ كفرٌ.

أمّا الحشويّة، فقد اختلفوا إلى رأيين:

١. جواز الإقدام على الكبائر.

٢. منع الإقدام على الكبائر عمداً، والجواز سهواً، وأمّا الصغائر فيجوز فعلها ولو عمداً.

وأمّا الأشاعرة، فقد رأوا التالي:

١. منعوا الكبائر مطلقاً، أي سهواً وعمداً.

٢. أمّا الصغائر، فهي ممنوعة عمداً لا سهواً.

أمّا الإماميّة، فقد ذهبوا المذهب الذي يدلّ على أنّهم قدروا النبوّة حقّ قدرها؛ لأنّهم اقتفوا آثار أئمّة الهدى الذين اختصّهم المولى بالألطاف التي لم تكن لغيرهم؛ وذلك لما عرفَ من أنّهم أهلٌ لحملها والعمل على وفقها. فرأت الإماميّة أنّ النبيّ معصومٌ عصمةً مطلقةً، فهو منزّهٌ عن كلّ ما يؤدّي إلى سقوط محلّه من

القلوب، ويَحول دون هوي الأفئدة المستعدّة إليه.

فالأنبياء معصومون اعتقاداً، فلا يجوز عليهم الكفر، وهم معصومون في تلقّي الوحي وتبليغه، فلا معصية في ذلك لا عمداً ولا سهواً[1]، وكذلك هم معصومون في كلّ أحوالهم وأفعالهم التي هي غير ما تقدّم، وكذلك هم معصومون عمّا يُنفّر الناس عنهم من صفاتٍ خَلْقيّة وخُلقيّة؛ وذلك لأنّها تؤدّي إلى إعراض الناس عنهم. واللطف الإلهيّ يقتضي سدّ كلّ بابٍ قد يتسلّل منه ما يوجب إضعاف مقام النبيّ عليه السلام في النفوس.

توجيه مذهب الإماميّة

لقد ذكر الشارح رحمه الله لمّا عرضَ مذهب الإماميّة، وجهين لهذا المذهب الحقّ.

أمّا الوجه الأوّل، فقد ورد في كلمات المصنّف رحمه الله، وقد تمّ التعرّض له مفصّلاً في النصّ السابق.

وأمّا الوجه الثاني، فهو الذي يراد بسط الكلام فيه، لكنْ إجمالاً أوّلاً وتفصيلاً ثانياً.

أمّا إجمالاً، فلأنّ عدم وجوب عصمة الأنبياء يؤدّي إلى اتّباعهم فيما يرتكبونه من ذنوب، وهذا ممّا لا يجوز.

وأمّا تفصيلاً، فمن خلال الدليل التالي:

الفرض: هناك أنبياء مبعوثون من قِبله تعالى لهداية الناس إلى السعادة الحقيقيّة.

المدّعى: كلّ نبيٍّ معصومٌ.

البرهان: لو لم يكن النبيّ معصوماً لجاز ارتكابه المعصية، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

---

(١) عصمة الأنبياء في القرآن، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي: ص٦١.

أمّا الملازمة فواضحةٌ.

وأمّا بطلان التالي فيمكن توضيحه من خلال القول: لو جاز ارتكاب النبيّ للمعصية والذنب للزمَ الأمر باتّباعه، ولو جاز الأمر باتّباعه للزمَ الأمر بالمعصية وارتكاب الذنب، والأمر كذلك قبيحٌ؛ وذلك لأنّ الذنبَ قبيحٌ، والأمر به أمرٌ بالقبيح، والأمر بالقبيح إرادةٌ للقبيح، وقد تقدّم أنّ الحكيم لا يفعل القبيح ولا يريده؛ وذلك لأنّ إرادة القبيح قبيحٌ.

فإذن، عدم القول بضرورة وعصمة النبيّ من الذنب، يلزم منه صدور القبيح من الحقّ تعالى.

أخصّ من المدّعى

لا شكّ أنّ هذا الدليل يُثبت العصمة بالقياس لجهةٍ لا كلّ جهة، كما هو مختار الإماميّة، فالنبيّ عليه السلام معصومٌ عن الذنب ـ وفق هذا الدليل ـ فقط لا غير، ولا يثبت ما عدا ذلك من خطأٍ وسهوٍ ونسيان، وممّا يُتنفّر منه من أمراضٍ أو دَمامة خَلْق.

إشارات النصّ

العصمة والاختيار

قد يَحتَمِل مَن لا تضلّع له في هذه الصناعة: أنّ العصمة لا تُبقي للمعصوم شيئاً من الاختيار؛ إذ كيف يمكن الجمع ما بين كون العصمة ضروريّة والمعصوم لا يسعه إلّا العمل وفق مقتضى العصمة، وبين كونه مختاراً إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؟

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ معصومٍ يجب عليه الفعل، ويمتنع عليه الترك

لا أحد ممّا هو كذلك بمختارٍ

∴ لا أحد من المعصوم بمختارٍ

وإذا كان المعصوم كذلك، فلا فضل له على من عداه من بني النوع، بل لعلّ الكثير منهم خيرٌ منه.

لكنّ في الأمر مغالطةً سببها الاشتراك اللفظيّ لكلّ من الوجوب والامتناع المأخوذَين حدّاً أوسط في القياس المذكور؛ وذلك لأنّ لكلٍّ منهما معاني متعدّدة، وقد تمَّ الخلط بين معنيين لكلّ منهما؛ حيث إنّ الوجوب تارة يكون الوجوب الذاتيّ وأخرى الوقوعيّ، وكذلك حال الامتناع.

وأمّا مثال الأوّل، فكوجوب الزوجيّة للأربعة، والوجود لواجب الوجود تعالى، حيث إنّ الوجود ضروريٌّ له تعالى لذاته لا شيءٍ وراء ذاته، وكذلك الزوجيّة بالنسبة للأربعة.

وأمّا الامتناع الذاتيّ، فكامتناع الوجود على شريك الباري، وكامتناع وجود اجتماع النقيضين.

وأمّا الامتناع الوقوعيّ، فهو الذي يمتنع وقوعه ووجوده لا لذاته، وإنّما لأمرٍ آخر، وذلك كالظلم؛ فإنّ الواجب تعالى قادرٌ متمكّنٌ من فعله، لكنّه لا يصدر عنه؛ وذلك لقبحه وتنزّهه تعالى عن كلّ قبيحٍ.

لوازم قرآنيّةٌ لعدم العصمة

ذكر التفتازانيّ[1] لوازم قرآنيّةٌ عدّةٌ تلزم من عدم القول بعصمة الأنبياء، وهذا ما يمكن عرضه بتصرّفٍ من خلال الأمور التالية:

الأوّل: حرمة الاتّباع، لكنّه واجبٌ بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ**

---

(١) شرح المقاصد: ج٥ ص٥١ـ٥٢.

﴿تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ (آل عمران: ٣١).

الثاني: ردّ شهادتهم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ (الحجرات: ٦).

الثالث: وجوب منعهم وزجرهم؛ لعموم أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنّه منتفٍ؛ لاستلزامه إيذاءهم المحرّم بالإجماع؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (الأحزاب: ٥٧).

الرابع: استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذمّ؛ لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ (الجن: ٢٣)، وقوله: ﴿أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ١٨)، وقوله: ﴿...لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ (الصفّ: ٢)... لكنّ ذلك منتفٍ بالإجماع، ولكونه من أعظم المنفّرات.

الخامس: عدم نيلهم عهد النبوّة؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)....

السادس: كونهم غير مخلصين؛ لأنّ المذنب قد أغواه الشيطان، والمخلص ليس كذلك؛ لقوله تعالى حكاية: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (ص:٨٢ـ٨٣)، لكنّ اللازم منتفٍ بالإجماع.

السابع: كونهم من حزب الشيطان ومتّبعيه. واللازمُ قطعيُّ البطلان.

الثامن: عدم كونهم مسارعين في الخيرات... إذ لا خير في الذنب، لكنّ اللازم منتفٍ؛ لقوله تعالى في حقّ بعضهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنبياء: ٩٠).

النصّ الثامن

في أنَّه معصومٌ من أوّل عمره إلى آخره

قال: الثالث: في أنّه معصومٌ من أوّل عمره إلى آخره؛ لعدم انقياد القلوب إلى طاعة مَنْ عُهِدَ منه في سالف عمرِه أنواعُ المعاصي والكبائر، ما تُنفِّرُ النفسَ عنه.

أقول: ذهب القائلون بعصمتهم ـ فيما نقلناه عنهم ـ إلى اختصاص ذلك بما بعد الوحي، وأمّا قبلَه فمنعوا عنهم الكفرَ والإصرارَ على الذنب.

وقال أصحابُنا بوجوب العصمة مطلقاً قبل الوحي وبعدَه إلى آخر العمر. والدليلُ عليه ما ذكره المصنّف، وهو ظاهرٌ.

وأمّا ما ورد في الكتاب العزيزِ والأخبارِ ممّا يوهمُ صدور الذنب عنهم، فمحمولٌ على ترك الأَولَى جمعاً بين ما دلّ العقلُ عليه، وبين صحّة النقل، مع أنَّ جميعَ ذلك قد ذُكر له وجوهٌ ومحاملُ في مواضعه، وعليك في ذلك بمطالعة كتاب «تنزيه الأنبياء»، الذي رتّبه السيّدُ المرتضى عَلَمُ الهدى الموسويّ رحمه الله، وغيرِه من الكتب. ولولا خوفُ الإطالة لذكرنا نبذةً من ذلك.

الشرح

يراد في هذا النصّ تدعيم مسألة العصمة، وذلك من خلال توسعة دائرتها، فهي غير منحصرةٍ بما بعد البعثة، بل النبيّ معصومٌ قبل ذلك، فهو معصومٌ من أوّل عمره إلى آخره.

كما يراد في هذا النصّ من كلام الشارح ـ حيث لم يتعرّض المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ له ـ دفع إشكالٍ يورد على ما أُفيد من ضرورة العصمة؛ إذ كيف يقال بعصمة النبيّ وعدم جواز صدور معصيةٍ أو ذنبٍ منه والقرآنُ والأحاديثُ تصرِّح بوقوع ذلك من قِبل أشخاصٍ لا شكّ ولا ريب في نبوّتهم؟

العصمة قبل البعثة

قد يقال: ما فائدة عصمة النبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل البعثة، وهو غير موظّفٍ بتلقّي الوحي وتبليغه؟

وبهذا يُعلم أنّ العصمة لدى هذا القائل إنّما يُحتاج إليها في هذا الشأن دون غيره من شؤون النبيّ المختلفة، والتي من جملتها أحواله الشخصيّة، أليس تسكن النفوس لإرشادات الأطبّاء الحاذقين رغم معرفة ما عليه بعضهم من ارتكابٍ للمعاصي وعدم التزامٍ بالضوابط الشرعيّة، بل والأخلاقيّة؟ حيث يقال: وإن كان كذلك، فلا أريد مصاهرته، وإنّما أريد إرشاده والعلاج الذي يصفه، وهو حاذقٌ في ذلك خبير، ولا يعنيني غير هذا فيه.

فإنّه يقال: صحيحٌ ذلك، لو كانت وظيفة النبيّ تنحصر فيما ذُكر من تلقّي الوحي وإبلاغه، بينما الأمر أوسعُ دائرةً، فهو الأُسوة والقدوة في القول والعمل، ممّا يحبّب الناس ويرغّبهم في الطاعة ويبغّضهم بالمعصية، كما أنّه يعطي بامتثاله

للأوامر والنواهي وغير ذلك من أحوالٍ وأفعالٍ شخصيّةٍ وشؤونٍ حياتيّةٍ لا علاقة لها بمسألة الوحي والتبليغ «...وذلك كأن يشتبه النبيّ ...أو يخطئ في تشخيص الإنسان القادم من مسافةٍ بعيدة، أو أنّه يخطئ في تحديد الوقت الصحيح لتلقيح النخل، حينما يُسأل عن ذلك؟! كما نصّت عليه بعض النصوص...»[١]، كذلك يعطي للنبوّة هيبة ومقاماً وقداسةً في النفوس، وهذا ممّا يزيد في الإقبال على النبيّ والأخذ بما يصدر عنه.

والدليل على ذلك يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: محمّد صلى الله عليه وآله ابن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم نبيٌّ.

المدّعى: محمّد صلى الله عليه وآله ابن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم معصومٌ من أوّل عمره.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

عدم العصمة قبل البعثة — ممّا تنفر النفس عنه

لا شيء ممّا تنفر منه النفس عنه — بجائزٍ على النبيّ

∴ عدم العصمة قبل البعثة — ليس بجائزٍ على النبيّ

أمّا الكبرى، فلأنّ وجودَ ما تنفر عنه النفس في النبيّ يضعفُ الإقبالَ عليه، بل قد يؤدّي إلى إدبار البعض عنه وانفضاضهم من حوله، وهذا خلاف اللطف الذي يراد منه فعل كلّ ما يقرّب من الطاعة ويبعّد عن المعصية.

وأمّا الصغرى، فهو ممّا يجده الإنسان في الشخص الذي أُنيطت به مثل وظيفة النبوّة، ولا يجده فيمن ينهض بوظيفةٍ دون ذلك، وذلك كمثال الأطبّاء المذكور آنفاً، وإلّا فالعدالة التي يجب توفّرها في إمام الجماعة ليست هي التي يجب توفّرها لدى مرجع التقليد؛ وذلك لعظم وجسامة وخطورة وظيفة الثاني.

---

(١) عصمة الأنبياء في القرآن: ص١٧٦.

العصمة والذنوب في الكتاب والأخبار

أمّا قول الشارح: «وأمّا ما ورد في الكتاب والأخبار ممّا يوهم صدور الذنب منهم...» فهو لدفع ما يرد على ما ثبت من وجوب عصمة الأنبياء؛ إذ كيف يقال بذلك والقرآن وكذلك الأخبار نَسبت الذنب إليهم، وهم ـ أي الأنبياء ـ يقرّون بذنوبٍ اقترفوها ويلحّون ويتضرّعون إلى الله لكي يعفو عنهم ويغفر لهم؟

وقد رأى الشارح أن يدفع الإيراد المذكور بالجمع بين ما دلّ عليه العقل وما دلّ عليه النقل الصحيح، فكان الصادر عنهم هو مخالفةً، لكن ليس ممّا يخدش العصمة، وإنّما هي مخالفةٌ للأَولَى الذي هو العمل المرجوح «وهو وإن لم يكن معصيةً وتخلّفاً عن القوانين، ولا يكون رذيلةً من الرذائل الأخلاقيّة، ولكن لا يناسب صدوره عن عظمائهم كرسولنا وأئمّتنا ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إلّا لجهةٍ من الجهات، كبيان الأحكام ونحوه...»[1]، كأن يبيّن لهم أنّ هذا الفعل ليس حراماً فِعلُه، ولذلك يفعله مع كونه مكروهاً مثلاً، أو يترك فعلاً مستحبّاً لكي لا يخيّل للناس أنّه واجبٌ.

إشارات النصّ

سعة العصمة ومجالها

يذكر العلّامة اللاهيجيّ[2] أنّ الأمّة بعد اتّفاقها على أصل العصمة، اختلفت في كيفيّتها ونحوها، أي اختلفت فيما تتعلّق به العصمة سعةً وضيقاً. وقد ذكر أنّ هذا الاختلاف إنّما هو على نحوين ومستويين:

١. في الأمور التي تتعلّق بها العصمة.

---

(١) بداية المعارف الإلهيّة: ج١ ص٢٥٨.

(٢) گوهر مراد «جوهر المراد»: ص٤٢١.

٢. في الزمان الذي يعتبر فيه العصمة.

أمّا المستوى الأوّل، فقد رأى رحمه الله أنَّ له أنواعاً أربعة:

الأوّل: ما يتعلّق بالاعتقاد، وهو مورد اتّفاق جميع الأمّة حيث لم يجوّزوا الكفر عليهم عليهم السلام، سوى طائفةٍ من الخوارج، حيث جوّزت الذنب عليهم، وفي عقيدة هؤلاء أنّ كلّ ذنبٍ كفرٌ.

الثاني: ما يتعلّق بالتبليغ، حيث لا خلاف لدى الأمّة في ذلك، لا سهواً ولا عمداً، سوى القاضي الذي جوّزه سهواً على ما نقل شارح «المقاصد»[1].

الثالث: ما يتعلّق بالفتوى، حيث أجمعت الأمّة على عدم تجويز الخطأ في الفتوى عمداً لا سهواً.

الرابع: ما يتعلّق بأفعالهم وأحوالهم، وهو ما اختلفت فيه الأمّة إلى مذاهب عدّة:

الأوّل: مذهب الحشويّة الذين يجوّزون تعمّد ذلك صغيراً كان أم كبيراً.

الثاني: مذهب أكثر المعتزلة الذين جوّزوا تعمّد الصغيرة بشرط أن لا تكون خسيسة، وذلك مثل سرقة لقمةٍ أو التطفيف بحبّةٍ.

الثالث: مذهب الحنابلة الذين يجوّزون صدور الذنب على سبيل الخطأ في التأويل لا بدونه.

الرابع: مذهب جماعة لا يجوّزون صدور الصغائر والكبائر عمداً وتأويلاً، وإنّما يجوّزونه على سبيل السهو والنسيان، ويعتقدون أنّ الأنبياء عليهم السلام يستحقّون العقاب لذلك؛ وذلك لأنّ علومهم أكمل، فكان الواجب عليهم المبالغة في التحفّظ.

الخامس: مذهب جمهور الأشاعرة الذين لا يجوّزون صدور الصغائر والكبائر على سبيل العمد لا السهو، كما قال الإمام في الأربعين، أو لا يجوّزون الكبيرة لا

---

(١) شرح المقاصد: ج٥ ص٤٩.

سهواً ولا عمداً، والصغيرة عمداً لا سهواً، كما أفاد شارح «المقاصد»[١].

السادس: مذهب إمام الحرمين من الأشاعرة، وأبي هاشم من المعتزلة ممّن يجوّزون الصغائر عمداً أيضاً.

السابع: مذهب الإماميّة الذين لم يجوّزوا صدور الذنب مطلقاً، لا الكبير ولا الصغير، لا عمداً ولا سهواً، لا نسياناً ولا تأويلاً.

وأمّا المستوى الثاني، فقد ذهبت الإماميّة إلى أنّهم معصومون من أوّل العمر إلى آخره، وأمّا أكثر الأشاعرة والكثير من المعتزلة فقد ذهبوا إلى وجوب العصمة في زمان النبوّة، وأمّا قبل ذلك فليست واجبةً.

تأويل الذنوب الصادرة

لعلّ الذي دعا البعض ـ ممّن تمّ ذكرهم آنفاً ـ إلى تجويز صدور الذنب عن الأنبياء، هو ما ورد في الكتاب من ذلك، حيث تمّ إسناد العصيان والغواية لبعض الأنبياء، فأرادوا الجمع بين ما أفاده العقل والنقل من عصمتهم وبين ما أفاده النقل من صدور المعصية والذنب عنهم، فزعموا أنّ الذنوب الصادرة عنهم إمّا هي صغيرةٌ يجوز لهم ارتكابها حتّى عمداً، أو كبيرة ارتكبوها سهواً أو نسياناً أو تأويلاً، أو هي ذنوبٌ صادرة قبل البعثة.

أمّا الإماميّة فقد حملوها على ترك الأَولَى، وقد تقدّم الكلام في هذا آنفاً.

كتاب تنزيه الأنبياء

هذا الكتاب تأليف السيد الشريف أبي القاسم عليّ بن طاهر ذي المناقب أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمّد الباقر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات

---

(١) شرح المقاصد: ج٥ ص٤٩.

الله تعالى عليهم أجمعين. وُلد في بغداد وتوفّي فيها، وذلك (٣٥٥ـ٤٣٦هـ) وقد كان له من العمر ما يقارب الواحد والثمانين سنة.

حيث انبرى المؤلّف رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الكتاب لدفع ما قد يوهم بالخدش في عصمة الأنبياء جميعاً، سيّما وأنّ بعض النصوص الدينيّة حافلةٌ بإسناد ما يُرى للوهلة الأولى خادشاً بالعصمة التي لابدّ منها لتحصيل الغرض من البعثة. فبدأ بتنزيه آدم عليه السلام وانتهى بتنزيه الأئمّة عليهم السلام حتّى آخرهم وقائمهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

والحرص كلّ الحرص على مقامات الأنبياء الرفيعة الشامخة تجده في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وذلك لأنّهم الأعرف بحقيقة النبوّة وبمن يكون أهلاً لها، وإذا ما خرجت عن هذه الدائرة وجدت المدهش المحيّر حيث يروى عن أنبياء الله ما لا يليق بالإنسان العادي فكيف بالإنسان الذي يفترض أن يكون الإمام الهادي للناس، فاسمع لنموذج يطرح في «الكتاب المقدس»: «وحدث لمّا شاخ إسحاق وكَلَّت عيناه عن النظر: أنّه دعا عيسو ابنه الأكبر، وقال له: يا بنيّ، فقال له: ها أنذا. فقال: إنّني قد شختُ ولست أعرف يوم وفاتي، فالآن خذ عدّتك جعبتك واخرج إلى البرية وتصيّد لي صيداً، وأصنع لي أطعمةً كما أحبّ وأتني بها لآكل حتّى تباركك نفسي قبل أن أموت...»[1] لكنّ شيئاً من هذا لم يقع، وذلك لأنّ رفقة أمّ يعقوب حالت دون ذلك؛ حيث تواطأت مع ولدها يعقوب عليه السلام ـ والعياذ بالله ـ فكانت المباركة ليعقوب دون أخيه عيسو، واكتشف إسحاق الأب تلك المكيدة لكنَّ المباركة تمّت، واعتذر الأب لولدهِ الذي طالب بأن يباركه والده لكن دون جدوى: «...قد جاء أخوك بمكرٍ وأخذ بركتك...»[2]، وغير ذلك ممّا يروى حول لوط عليه السلام وبناته وداود وزوجة قائد جنده، وفي تراثنا

(١) الكتاب المقدّس، سفر التكوين، الاصحاح السابع والعشرون.

(٢) المصدر السابق.

الإسلامي وإن كان ليس بمستوى ما ذُكر في الكتاب المقدّس» لكنه لا يخلو من أخبارٍ يلزم من مضمونها إظهار النبيّ ـ وهو الخاتم صلى الله عليه وآله ـ بمظهر الذي يقع في مطبّاتٍ علميّةٍ محرجة، حيث ينبرى بعض أصحابه لإخراجه منها، والطامّة الكبرى أنّ قرآناً ينزل تأييداً للصحابيّ، الذي يُروى عنه بأنّه يعترف بأنّ ربّات الحجال أفقه منه، أو قد تجد البعض ينسب الفاحشة إلى بعض زوجات النبيّ وهو لا يدري أنّ هذا الكلام السمج يُسقط محلّه من القلوب، ولكنّ الرغبة في إغاظة الطرف الآخر تعمي العيون عن اللوازم والتبعات، كما هو حال ذلك الذي يكبّر صحابياً على حساب شأن ومقام من لا ينطق عن الهوى.

والذي يدعو إلى الدهشة أنّ البعض ـ وفي محاضرةٍ له عن مناقب ذلك الصحابيّ ـ يترنّم ببطولات الصحابيّ وهو غافلٌ عن أنّ ذلك على حساب نبيّه، فقد رُوي عن ابن عباس أنّه قال: «حدّثني عمر بن الخطاب قال: لمّا اعتزل نبيّ الله نساءه دخلتُ عليه وأنا أرى في وجهه الغضب، فقلت: يا رسول الله ما شقَّ عليك من شأن النساء؟ فلئن كنتَ طلقتهنَّ، فإنّ الله وملائكته وجبرائيل وميكائيل وأنا وأبو بكر معك، وقلّما تكلمتُ ـ وأحمدُ الله ـ بكلام إلّا رجوت أن يكون الله مصدّق قولي. فنزلت هذه الآية، آية التخيير ﴿**عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ...**﴾ (التحريم: ٥) ﴿**...وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ...**﴾ (التحريم: ٤) وكانت عائشة ابنة أبي بكر وحفصة تتظاهران على سائر نساء النبيّ صلى الله عليه وآله ...»[1].

وبالعودة إلى كتاب (تنزيه الأنبياء) والذي أرشد الشارحُ للوقوف على ما فيه من دفع ما يُستشمّ منه خلاف العصمة، لنأتي بمثال فيما يخصّه صلى الله عليه وآله؛ حيث قال الشريف المرتضى رحمه الله: «...فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالّاً**

(١) تفسير الطبري: ج٢ ص١٥٢.

فَهَدَى﴾ (الضحى: ٧)، أو ليس ظاهر هذا يقتضي إطلاقه الضلال عن الدين، وذلك ممّا لا يجوز عندكم قبل النبوّة ولا بعدها؟

والجواب: قلنا في معنى هذه الآية أجوبة:

أوّلها: أنّه أراد: وجدك ضالّاً عن النبوّة فهداك إليها... والكلام في الآية خارجٌ مخرج الامتنان والتذكير بالنعم، وليس لأحد أن يقول: إنّ الظاهر هو بخلاف ذلك، لأنّه لابدّ في الظاهر من تقدير محذوفٍ يتعلّق به الضلال؛ لأنّ الضلال هو الذهاب والانصراف، ولابدّ من أمرٍ يكون منصرفاً عنه....

وثانيها: أن يكون أراد الضلال عن المعيشة وطريق التكسّب....

وثالثها: أن يكون أراد: ووجدك ضالّاً بين مكّة والمدينة عند الهجرة فهداك وسلّمك من أعدائك.

وهذا الوجه قريبٌ لولا أنّ السورة مكّية، وهي متقدّمةٌ للهجرة إلى المدينة، اللّهم إلّا أن يُحملَ قولُه تعالى ﴿**وَوَجَدَكَ**﴾ على أنّه سيجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل، فيكون له وجهٌ.

ورابعها: أن يكون أراد بقوله: ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى**﴾ أي: مضلولاً عنك، في قومٍ لا يعرفون حقّك فهداهم إلى معرفتك، وأرشدهم إلى فضلك....

وخامسها: أنّه روي في قراءة هذه الآية الرفع: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمٌ فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالٌّ فَهَدَى**﴾ على أنّ اليتيم وجده وكذلك الضالّ، وهذا الوجه ضعيف؛ لأنّ القراءة غير معروفة...»[1].

---

(١) تنزيه الأنبياء، للسيد الشريف المرتضى: ص١٤٥ـ ١٤٦.

النصّ التاسع

النبيّ أفضل أهل زمانه

قال: الرابع: يجب أن يكونَ أفضلَ أهل زمانِه؛ لقبح تقديم المفضولِ على الفاضل عقلاً وسمعاً؛ قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥).

أقول: يجب اتّصافُ النبيّ بجميع الكمالات والفضائل، ويجبُ أن يكونَ في ذلك أفضلَ وأكملَ من كلّ واحدٍ من أهل زمانه؛ لأنّه يقبحُ من الحكيم الخبير أنْ يقدّمَ المفضولَ المحتاجَ إلى التكميل، على الفاضل المكمَّل عقلاً وسمعاً.

وأمّا سمعاً، فما أشار إليه سبحانه في الآية المذكورةِ وغيرها.

الشرح

قال العلّامة المظفّر رحمه الله: «ونعتقد أنّ النبيّ كما يجب أن يكون معصوماً، يجب أن يكون متّصفاً بأكمل الصفات الخلقيّة والعقليّة وأفضلها... لأنّه لولا ذلك لَمَا صحّ أن تكون له الرئاسة العامّة على جميع الخلائق، ولا قوّة إدارة العالم كلّه. كما يجب أن يكون طاهر المولد أميناً صادقاً منزّهاً عن الرذائل قبل البعثة؛ لكي تطمئنّ إليه القلوب وتركن إليه النفوس، بل لكي يستحقّ هذا المقام الإلهيّ العظيم»[1].

ومفاد هذا النصّ ومراده ليس إثبات ضرورة أصل الصفات الكماليّة، بل مدّعاه هو: أنّ للنبيّ الصفات على الوجه الأفضل، بحيث لا يدانيه أحدٌ في صفةٍ من الصفات الكماليّة. والوجه في ذلك أمران، ذكر كلّ من المصنّف والشارح واحداً، وجاء الآخر في آخر كلام العلّامة المظفّر رحمه الله، والأمران هما:

١. تقديم المفضول على الفاضل.

٢. عدم استحقاق المفضول لأصل مقام النبوّة.

وإليك هذين الأمرين، وقد عرضنا كلّاً منهما في دليلٍ وفق الطريقة المتّبعة غالباً في عرض الأدلّة.

الدليل الأوّل

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله نبيٌّ معصوم، الناس متفاوتون في الكمالات والفضائل. وليكن هذا ـ على رغم بداهته ـ أصلاً موضوعاً سوف نوضّحه أكثر في

---

(١) عقائد الإماميّة: ص٧٧، عقيد تنافي عصمة الأنبياء عليهم السلام.

إشارات هذا النصّ.

المدّعى: النبيّ صلى الله عليه وآله هو الأكمل الأفضل في كلّ كمالٍ ممكن.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الأقيسة المتعدّدة التالية:

النبيّ — مكمِّلٌ لما عداه من البشر

المكمّل — أكمل

∴ النبيّ — أكمل

الكبرى والصغرى واضحتان، وأمّا النتيجة فنأخذها صغرى في القياس التالي:

النبيّ — أكمل

الأكمل — الأفضل

∴ النبيّ — الأفضل

فلو لم يكن النبيّ هو الأفضل لكان النبيّ:

١. المساوي. ٢. الأقلّ.

الأوّل يلزم منه الترجيح بلا مرجّح، والثاني يلزم منه ترجيح المفضول على الفاضل، وقد تمّ بيان كونه قبيحاً، إذن:

بعثُ غير الأفضل — تقديمٌ للمفضول على الفاضل

تقديم المفضول على الفاضل — قبيحٌ

∴ بعثُ غير الأفضل — قبيحٌ

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

بعثُ غير الأفضل — قبيحٌ

لا شيء من القبيح — بصادرٍ عن الواجب تعالى

∴ لا شيء من بعث غير الأفضل — بصادرٍ عن الواجب تعالى

الدليل الثاني

وهو الدليل الذي ورد في ذيل كلام العلّامة المظفّر رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: محمّد بن عبد الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نبيٌّ معصومٌ. النبوّة عهدُ الله الذي لا ينال الظالمين.

المدّعى: النبيّ هو الأفضل؛ لأنّه الأكمل.

البرهان: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي:

النبوّة	**عهدُ الله**
عهدُ الله	**لا ينال ظالماً**
∴ النبوّة	**لا تنال ظالماً**

ومع التفاوت المفروض بين البشر، بين فاضلٍ ومفضول، فلا شكّ أنّ الذي يستحقّ العهد لا يكون مفضولاً، بل لابدّ أن يكون فاضلاً.

إشارات النصّ

تقديم المفضول على الفاضل

لا شكّ في قبح تفضيل وتقديم المفضول على الفاضل، سواء أقلنا بالحسن والقبح العقليّين أم الشرعيّين؛ لأنّ العقل يدرك قبح ذلك ويرى أنّ فاعله يستحقّ الذمّ والمؤاخذة؛ وذلك لأنّ وقوع مثل هذا التقديم لا يكون إلّا لنقصٍ في علمٍ أو قدرةٍ أو سخاء، والحقُّ تعالى منزّهٌ عن جميع ذلك؛ لشدّة وجوده وتأكّده الذي يمنع من شذوذ أيِّ كمالٍ عنه تعالى، ويَحول دون عروض أيّ نقصٍ عليه، كيف وهو واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جميع الجهات، ﴿**وَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ (فاطر: ١٥)؟

وكذلك الشرع منعَ من ذلك كما في الآية الواردة في قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى**﴾ (يونس: ٣٥)، فالذي يهدي دون أن يُهدى لا يُساوى بالذي لا يهدي إلّا أن يُهدى، إلّا أن يعتمد على الغير، على علم الغير وهديه.

وإذا سمعت مَنْ يحمد الله تعالى على تقديم المفضول على الفاضل[1]، فاعلم أنّه لم يقف على المعنى البدويّ للحمد، حيث يراد من الحمد إظهار ما للمحمود من كمالات، وأيّ كمالٍ في القبح الذي هو تقديم المفضول على الفاضل، وهل يمكن أن يكون القبيح كمالاً يستحقّ فاعله المدح؟

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ج١ ص١٣.

النصّ العاشر

وجوب تنزّه النبيّ عمّا يُسقطه من القلوب

قال: الخامسُ: يجبُ أن يكونَ منزَّهاً عن دناءة الآباءِ وعهر[1] الأمّهات، وعن الرذائل الخُلُقيّة والعيوب الخَلقيّة؛ لما في ذلك من النقص، فيسقطُ محلّهُ من القلوب، والمطلوب خلافه.

أقول: لمّا كان المطلوبُ مِنَ الخلق هو الانقيادَ التامَّ للنبيّ وإقبالَ القلوب عليه، وَجَبَ أن يكون متّصفاً بأوصاف المحامد، من كمال العقل والذكاء والفطنة وعدم السهو وقوّة الرأي والشهامة والنجدة والعفو والشجاعة والكرم والسخاوة والجود والإيثار والغيرة والرأفة والرحمة والتواضع واللين، وغير ذلك. وأن يكونَ منزّهاً عن كلّ ما يوجبُ التنفيرَ عنه.

وذلك أمّا بالنسبة إلى الخارج عَنْه، فكما في دناءة الآباءِ وعهر الأمّهات، وأمّا بالنسبة إليه:

فأمّا في أحواله، فكما في الأكل على الطريق ومجالسة الأراذل، وأنْ يكون حائكاً أو حجّاماً أو زبّالاً، أو غير ذلك من الصنائع الرذيلة.

وأمّا في أخلاقه، فكالحقد والجهل والخمود والحسد والفظاظة

---

(١) جاء في لسان العرب: عَهِرَ إليها يَعْهَرُ عَهْراً وعهوراً وعهارةً وعهورةً، وعاهرها عِهاراً: أتاها ليلاً للفجور، ثمّ غلب على الزنا مطلقاً.

والغلظة والبخل والجبن والجنون والحرص على الدنيا والإقبال عليها، ومراعاةِ أهلها ومعافاتهم في أوامر الله، وغير ذلك من الرذائل.

وأمّا في طباعه، فكالبرص والجذام والجنون والبكم والبله والأُبنة؛ لما في ذلك كلِّه من النقص الموجبِ لسقوط محلِّه من القلوب.

الشرح

لمّا ألقى الله تعالى على عاتق النبيّ المهمّة التي ليس كمثلها مهمّةٌ، ألا وهي إخراج إنسانيّة الإنسان من القوّة إلى الفعل، وهي مهمّةٌ لا ينهض بها إلّا الأوحديّ من الناس، وقد ثبت أنّ النبيّ هو ذلك الأوحديّ في الكمالات العلميّة والعمليّة، أراد تعالى أن يسدّ الباب في وجه كلّ ما من شأنه أن يَحول دون الإقبال عليه، فاعتنى به في كلّ شأنٍ من شؤونه ممّا هو واقعٌ تحت اختياره، كالأفعال الاختياريّة المختلفة، أو غير واقع، وذلك كالكمالات والمواصفات الخَلقيّة، فلا يكون دميماً مثلاً؛ لأنّ بعض الناس قد ينفر من الدميم ولا يُقبل عليه، فيكون ذلك مدخلاً للتشكيك في نبوّته، وإن كان بعض الناس لا يلقي بالاً إلى المواصفات الخَلقية.

الأمر الذي يراد إثباته هاهنا: أنّ النبيّ لابدّ أن يكون كاملاً حتّى على مستوى المواصفات التي ليست واقعةً تحت اختياره، كدناءة الآباء وعهر الأمّهات، والأمراض الموجبة للنقص، وكذلك بعض ما يقع تحت اختياره كبعض المهن التي تورث صاحبها قلّةَ احترامٍ وضعفَ تقدير، والدليل على ذلك: ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: محمّد صلى الله عليه وآله نبيٌّ، كلّ نبيّ لابدّ أن ينقاد إليه الناس.

المدّعى: لا شيء ممّا يسقط النبيّ من القلوب بجائزٍ عليه.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ ما يسقط النبيّ من القلوب — يَحول دون الانقياد له

كلّ ما يَحول دون الانقياد له — غير جائزٍ عليه

∴ كلّ ما يسقط النبيّ من القلوب — غير جائزٍ عليه

وبقاعدة نقض المحمول نصل إلى المطلوب: **لا شيء ممّا يسقط النبيّ من القلوب بجائزٍ**.

ثمّ نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الأمور المذكورة	**تُسقط النبيّ من القلوب**
لا شيء ممّا يُسقط من القلوب	**بجائزٍ**
∴ لا شيء من الأمور المذكورة	**بجائزٍ**

إشارات النصّ

أصلابٌ شامخةٌ وأرحامٌ مطهّرةٌ

تقدم فيما سبقَ من أبحاث: أنّه تعالى نزَّه الأنبياء والأوصياء عن كلّ ما يشين وكلّ ما يدعو إلى سقوط محلّهم من القلوب، فكانوا الكاملين خَلقاً وخُلقاً، ومن جملة العناية الإلهيّة الفائقة أنّه تعالى جعلهم أنواراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهَّرة، لم تنجّسهم الجاهليّة بأنجاسها، ولم تلبسهم المدلهمّات من ثيابها[1]؛ وذلك لأنّه علمَ منهم الأهليّة لأن يكونوا محالّ معرفته ومهبط وحيه، كيف لا وهو يعلم بالأشياء قبل الإيجاد، «**اَللّـهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلى ما جَرى بِهِ قَضاؤكَ في أَوْلِيائِكَ الَّذينَ اسْتَخْلَصْتَهُمْ لِنَفْسِكَ وَدينِكَ، إِذِ اخْتَرْتَ لَهُمْ جَزيلَ ما عِنْدَكَ مِنَ النَّعيمِ الْمُقيمِ الَّذي لا زَوالَ لَهُ وَلاَ اضْمِحْلالَ، بَعْدَ أَنْ شَرَطْتَ عَلَيْهِمُ الزُّهْدَ في دَرَجاتِ هذِهِ الدُّنْيَا الدَّنِيَّةِ وَزُخْرُفِها وَزِبْرِجِها، فَشَرَطُوا لَكَ ذلِكَ وَعَلِمْتَ مِنْهُمُ الْوَفاءَ بِهِ فَقَبِلْتَهُمْ وَقَرَّبْتَهُمْ، وقَدَّمْتَ لَهُمُ الذِّكْرَ الْعَلِيَّ وَالثَّناءَ الْجَلِيَّ، وَأَهْبَطْتَ عَلَيْهِمْ مَلائِكَتَكَ وَكَرَّمْتَهُمْ بِوَحْيِكَ، وَرَفَدْتَهُمْ بِعِلْمِكَ، وَجَعَلْتَهُمُ الذَّريعَةَ إِلَيْكَ وَالْوَسيلَةَ إِلى رِضْوانِكَ**»[2].

---

(١) زيارة الأربعين الثانية، للإمام الحسين عليه السلام.

(٢) دعاء الندبة.

طهارة الزوجات والبنات

قال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب:٣٢ـ٣٣).

لا نريد أن نقف عند هاتين الآيتين كما يجب الوقوف؛ وذلك لأنّ المحلّ غير المحلّ، وإنّما نريد الإشارة إلى معنىً يُذكر في البين، وهو أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ...﴾ إنّما هو بيانٌ لعلّة التكاليف العديدة المشدّدة التي وجّهت لزوجات النبيّ، حيث يراد القول: يا نساء النبيّ؛ لأنّكنّ تنتمينَ لبيت النبيّ بصلةٍ لابدّ أن تكنّ على مستوىً مميّزٍ من الالتزام والاستقامة، وذلك حرصاً على طهارة هذا البيت، إذن لأنّ أهل البيت مطهّرون فلابدّ لمن يُنسب إليه أن يكون على جانب من السداد والرشاد، وهذا ليس تزكيةً لأحد، وإنّما تأكيدٌ على رعاية ما لهذا البيت من حرمة.

وبناءً على هذا، فكيف يجوز نسبة ما من شأنه أن يُشين هذا البيت ولو من خلال نسبته إلى نساء لم يلتزمنَ بالأوامر العديدة التي من جملتها القرار في البيوت؟ وما يراد قوله هاهنا: إنّ نسبة الفاحشة إلى بنات أو نساء الأنبياء عليهم السلام ممّا لا يجوز؛ وذلك لأنّه سمجٌ شنيع، يورث نفرةً منهم، وليس كذلك الكفر والنفاق كما كان حال زوجات أو أبناء بعض الأنبياء عليهم السلام. قال العلّامة الآلوسيّ: «وما يُنسب للشيعة ممّا يخالف ذلك في حقّ سيّد الأنبياء صلى الله عليه وآله كذبٌ عليهم، فلا تعوّل عليه، وإن كان شائعاً»[1].

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ج٢٨ ص٤٩٣.

مرض أيّوب

قال ابن الفارض في تائيّته الكبرى المشهورة:

وطوفان نوحٍ عِنْد نَوحي كـأدمعي وإيقـادُ نـيران الخليـل كلَـوعتي
وحـزنيَ مـا يعقـوبُ بـثّ أقلَّـه وكـلُّ بـلا أيّـوبَ بعـضُ بليّتـي

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو بلاء أيّوب العظيم وصبره الأعظم من بلائه، حيث ابتُلي بالمرض الذي أنهكه، وقد صُوِّر مَرضه بما يتنافى مع ما تمّ إثباته هاهنا من العصمة من كلّ ما يوجب نفرةً وتقزّزاً من نبيّ من الأنبياء، ولا شكّ أنّ أيّوب نبيّ عليه السلام، فكيف يمكن التوفيق بين الأمرين المذكورين:

١. المرض الذي بلغَ حدّاً يوجب النفرة على حدّ زعم الزاعمين.

٢. العصمة التي تشمل الخلوّ عمّا ينفِّر وإن كان خارجاً عن اختيار النبيّ.

والجواب في كلام الصادق المصدّق عليه السلام، حيث روى الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه «الخصال»، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «**إنّ أيّوب عليه السلام ابتُلي من غير ذنب، وإنّ الأنبياء لا يذنبون؛ لأنّهم معصومون مطهّرون، لا يذنبون، ولا يزيغون، ولا يرتكبون ذنباً، صغيراً كان أو كبيراً**».

وقال عليه السلام: «**أنّ أيوب عليه السلام مع جميع ما ابتُلي به لم يُنتن له رائحة، ولا قبحت له صورة، ولا خرجت منه مدّةٌ من دمٍ ولا قيح، ولا استقذره أحدٌ رآه، ولا استوحش منه أحدٌ شاهده، ولا تدَّود شيءٌ من جسده، وهكذا يصنع اللَّهُ عزّ وجلّ بجميع مَن يبتليه من أنبيائه وأوليائه المكرَّمين عليه، وإنّما اجتنبه الناسُ لفقره وضعفه في ظاهر أمره؛ لجهلهم بما له عند ربّه تعالى ذكرُه من التأييد والفرج...**»[1].

---

(١) كتاب الخصال، للصدوق: ج٢ ص٤٣٦، الباب (٧)، الحديث رقم (١٠٨).

الفصل السادس

في الإمامة

وفيه مباحث:

تمهيد

بعد أن وقفتَ على الأصول المتقدّمة، وذلك على مساحة الفصول الخمسة وما اندمجت عليه من نصوص، سوف تجد أنّ هذا الفصل يتناول حلقةً مهمّةً من حلقات المعرفة الإلهيّة المتكاملة، حيث يكون لكلّ حلقةٍ موقعُها الذي لابدّ أن تأخذه دون سبقٍ أو لحوق. فالكمال الإلهيّ يدلّ على تنزّهه تعالى عن أيّ نقصٍ، وبالتالي فهو الذي يضع الأمور في مواضعها، ويعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه؛ لأنّه القادر العالم السخيّ الجواد، وهو المتقن لفعله، وذلك لأنّ عدم الإتقان وليدُ نقصٍ في العلم أو القدرة أو الجود، وقد علمتَ أنّه تعالى يمتنع فرض أيّ نقصٍ في حقّه، وهذا ما بدا جليّاً عند البحث في الصفات السلبيّة، والإتقانُ الإلهيّ للفعل لا يكون من دون حافظٍ للشريعة التي جاءت خاتمةً للشرائع، فهي الشريعة التي لا شريعة بعدها. فالشريعة فعله، وأيُّ إتقانٍ والشريعةُ متروكةٌ شرعةً لكلّ واردٍ بعد رحيل مَن جاء بها صلى الله عليه وآله، وهل هذا من اللطف في شيء؟

جلّ الخالق تعالى عن أيّ نقصٍ؛ وذلك لتأكُّد وجودِهِ، فهو بسيط الحقيقة التي لا يشذّ عنها كمالٌ من الكمالات إلّا وهو لديه بما يتناسب مع وجوب وجوده الحقّ.

يشتمل هذا الفصل على الأمور الرئيسيّة التالية:

١. تعريف الإمامة.

٢. الدليل على وجوبها.

٣. الدليل على عصمة الإمام.

٤. ضرورة النصّ على الإمام.

٥. ضرورة كون الإمام الأفضل.

٦. إمامة عليٍّ وأولاده.

وهذا ما سوف يتمُّ تناوله من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: تعريف الإمامة.

النصّ الثاني: تشريح التعريف.

النصّ الثالث: الآراء في الإمامة.

النصّ الرابع: دليل أصحابنا على الإمامة.

النصّ الخامس: وجوب عصمة الإمام.

النصّ السادس: شرط صحّة الإمامة.

النصّ السابع: وجوب النصّ على الإمام.

النصّ الثامن: الإمام هو الأفضل.

النصّ التاسع: عليٌّ عليه السلام الإمام بعده صلى الله عليه وآله.

النصّ العاشر: عليٌّ عليه السلام الأفضل.

النصّ الحادي عشر: الإمام هو المعصوم.

النصّ الثاني عشر: عليٌّ عليه السلام الأعلم.

النصّ الثالث عشر: الأزهد هو الإمام.

النصّ الرابع عشر: أدلّة لا تحصى.

النصّ الخامس عشر: عليٌّ الوليُّ الأَولَى.

النصّ السادس عشر: عليٌّ الوليّ الأَولَى سنّةً.

النصّ السابع عشر: عليٌّ بمنزلة هارون من موسى.

النصّ الثامن عشر: عليٌّ مأمورٌ بطاعته والكون معه.

النصّ التاسع عشر: عليٌّ ادّعى الإمامة وأظهر المعجزة.

النصّ العشرون: عليٌّ المنصوص عليه.

النصّ الحادي والعشرون: إمامة أولاد عليّ عليهم السلام.

النص الثاني والعشرون: الإمام الثاني عشر.

النصّ الأوّل

تعريف الإمامة

الأوّلُ: الإمامةُ: رئاسةٌ عامَّة في أمور الدنيا والدين لشخصٍ من الأشخاص نيابةً عن النبيّ. وهي واجبةٌ عقلاً؛ لأنّ الإمامة لطفٌ، فإنَّا نعلم قطعاً أنّ الناسَ إذا كان لهم رئيسٌ مرشِدٌ مطاعٌ ينتصِف للمظلوم من الظالم، ويردعُ الظالمَ عن ظلمه، كانوا إلى الصلاح أقربَ، ومن الفسادِ أبعدَ. وقد تقدّمَ أنّ اللطفَ واجبٌ.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. تعريف الإمامة. ٢. الدليل على وجوبها.

تعريف الإمامة

قال الراغب في «المفردات»: «والإمام: المؤتمّ به، إنساناً كأن يُقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً، أو غير ذلك، محقّاً كان أو مبطلاً، وجمعه: أئمّة...»[1]، هذا معناه في اللغة.

وأمّا في الاصطلاح، فما ذكره رحمه الله لها من تعريفٍ إنّما ينطبق على الإمامة الظاهريّة ليس إلّا، والتي هي شأنٌ من شؤون الإمامة؛ وذلك لأنّ الإمام خليفةُ الله في الأرض، فله ما للمستخلِف من شؤون، ومن جملة شؤون المستخلِف القدرة على التصرّف في هذا العالم بما يكون في صالحه، وهذا ما سيتّضح أكثر لاحقاً، سيّما عند الوقوف عند قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

أمّا ما الذي جعل بعض الأصحاب ينساقون وراء هذا المعنى المتداول من الإمامة والذي هو خلاف التحقيق كما تعلم؟ فهو يرجع إلى أمورٍ عدّة من جملتها هو الجدال بالتي هي أحسن، وهذا ما سوف نقف عليه أكثر في الأبحاث القادمة.

وجوب الإمامة

هناك آراءٌ متعدّدةٌ في ضرورة الإمامة، وهذا ما سوف يتمّ الكلام فيه في النصّ التالي، إلّا أنّ مختار الشيعة الاثني عشريّة هو أنّها واجبةٌ على الله تعالى، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ص٨٧.

الفرض: اللطف واجبٌ عليه تعالى.

المدّعى: الإمامة واجبةٌ عليه تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

الإمامة لطفٌ

كلّ لطفٍ واجبٌ عليه تعالى

∴ الإمامةُ واجبةٌ عليه تعالى

أمّا الكبرى فقد اتّضحت في أبحاث النبوّة، وذلك من خلال حدود وسطى متعدّدة، وإنّما الذي يحتاج إلى كلامٍ هو الصغرى، وهذا ما يتّضح بعد الوقوف على دور الإمام ووظيفته الملقاة على عاتقه من قِبله تعالى، والتي تكمن في قيادة الناس وإيصالهم إلى السعادة في الدارين، أو ما يقرّبهم من ذلك ويبعدهم عمّا يُشقيهم كذلك، وهذا لا شكّ في أنّه لطفٌ، بل لطفٌ ليس كمثله لطفٌ، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

في تعريف الإمامة

«عُرِّفت الإمامة بوجوه:

١. الإمامة رئاسةٌ عامّة في أمور الدين والدنيا.

٢. الإمامة نيابةٌ عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا.

٣. الإمامة خلافةٌ عن الرسول في إقامة الدين وحفظ الملّة، بحيث يجب اتّباعه على كافّة الأمّة...»[1].

الإمامة بين الأصل والفرع

يذهب الشيعة إلى أنّ الإمامة أصلٌ وركنٌ خطير الأثر جسيم الوظيفة فهي:

---

(١) الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج٤ ص٨.

«منصبٌ إلهيٌّ كالنبوّة، فكما أنّ الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوّة والرسالة ويؤيّده بالمعجزة التي هي كنصٍّ من الله عليه ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾ (القصص: ٦٨) فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيّه بالنصّ عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبيّ أن يقوم بها، سوى أنّ الإمام لا يوحى إليه كالنبيّ... فالنبيّ مبلغٌ عن الله، والإمام مبلغٌ عن النبيّ... ويشترطون أن يكون معصوماً كالنبيّ... وأن يكون أفضل أهل زمانه في كلّ فضيلة، وأعلمهم بكلّ علم؛ لأنّ الغرض منه تكميل البشر... والناقص لا يكون مكمّلاً، والفاقد لا يكون معطياً...»[1].

أمّا خطر منصب الإمامة فيظهر من خلال البيان التالي:

١. الشريعة المحمّدية هي الشريعة الخاتمة، فهي التامّة، وإلّا للزم مجيء شريعةٍ أخرى لإتمام وإكمال وظيفة الشريعة السابقة التي جاءت بما ينفع الناس لمرحلة.

٢. هناك عوامل عدّةٌ حالت دون تفصيل الشريعة المحمّدية:

أ. الفترة الزمنيّة للدعوة غير كافيةٍ لذلك.

ب. حتّى وإن كفت المدّة الزمنية للبيان والشرح والتفصيل لكن ليس من الحكمة ذلك، إذ كيف يتحدَّث عن أحكام السفر بالطائرة مثلاً، فيما لو سافر شخصٌ وقد صلّى صلاة الظهر إلى مكانٍ آخر قبل الزوال، أو يتحدّث عن علم الوراثة، وأحكام الفضاء، وأنّه كيف لرائد الفضاء المسلم أن يتوجّه إلى القبلة وهو في مركبةٍ تستقرّ في نقطةٍ من الفضاء الخارج عن الغلاف الجويّ المحيط بكوكب الأرض؟

٣. إذن لابدّ من شخصٍ ينهض بهذه المهمة الجسيمة، وإلّا فالضرر بالغٌ، سيّما أنّ هذه الشريعة هي الخاتمة، حيث لا يتوقّع مجيء شريعةٍ تصحّح الانحراف

---

(١) أصل الشيعة وأصولها: ص١٣٤.

لاحقاً.

٤. طبيعة الوظيفة المذكورة هي التي تفرض شروطَ ومواصفاتِ صاحبها، من عصمةٍ وأعلميّةٍ وأفضليّة، وأنّ مسألة تعيينه وتأييده أمرٌ إلهيٌّ لا مدخلية في ذلك إلّا له تعالى.

فإذا اتّضح ذلك فلا تكون الإمامة التي أُنيطت بها الوظيفة المذكورة إلّا أصلاً ترتكز عليه كلّ الأصول من حيث إنّها لن تكون صحيحةً كما يجب أن تكون إلّا إذا صدرت عن صدرٍ لا ريب ولا شكّ في عصمته، حيث تكون لديه المعارف الحقّة في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز.

أمّا غير الشيعة الإماميّة فقد ذهبوا إلى أنّها من الفروع الفقهيّة الخاضعة للنظر والاجتهاد، وهذا ما تمّ التصريح به من أقطاب القوم وعليّتهم؛ حيث يقول الغزالي: «اعلم إنّ النظر في الإمامة... ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات، ثم إنّها مثارٌ للتعصّبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟...»[1].

الأبحاث التالية على اختصارها ستوضح أنّ العقل يدرك ضرورة وجود حافظٍ موضحٍ لهذه الشريعة التي هي الخاتمة، وكذلك يدرك أنّ الذي سوف ينهض بهذه الوظيفة لابدّ أن يكون محطَّ العناية الإلهيّة الخاصّة، فيكون معصوماً عصمةً مطلقةً، وهذا ليس أمراً جعليّاً اعتباريّاً بل هو أمرٌ حقيقيٌّ نفس أمريّ تفرضه مكانة الشريعة، فهي ليست شرعةً لكلّ واردٍ، ويدركه العقل السليم مستقلّاً كما هو حاله بالنسبة لإدراكه وجوب معرفته تعالى وضرورة إرسال الأنبياء، وكذلك ضرورة النشأة الأخرى والحياة التي هي دار الحَيَوان.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص٢٥٣.

النصّ الثاني

تشريح التعريف

أقول: هذا البحثُ ـ وهو بحثُ الإمامة ـ من توابع النبوّةِ وفروعِها.

والإمامةُ: رئاسةٌ عامّةٌ في أمور الدين والدنيا لشخصٍ إنسانيّ.

فـ«الرئاسةُ» جنسٌ قريب، والجنس البعيد هو النسبة. وكونها «عامّة» فصلٌ يفصلها عَنْ ولاية القُضاة والنوّاب.

و«في أمور الدين والدنيا» بيانٌ لمتعلّقها؛ فإنَّها كما تكونُ في الدّين، فكذا في الدنيا.

وكونُها «لشخصٍ إنسانيّ» فيه إشارةٌ إلى أمرين؛ أحدهما: أنّ مستحقّها يكونُ شخصاً معيّناً معهوداً من الله تعالى ورسوله، لا أيَّ شخصٍ اتّفق.

وثانيهما: أنّه لا يجوزُ أن يكونَ مستحقُّها أكثرَ من واحدٍ في عصرٍ واحد.

وزادَ بعضُ الفضلاء في التعريف «بحقّ الأصالة» وقال في تعريفها: «الإمامةُ: رئاسةٌ عامّةٌ في أمور الدين والدنيا لشخصٍ إنسانيٍّ بحقّ الأصالة» واحترز بهذا عن نائبٍ يُفوِّضُ إليه الإمامُ عمومَ الولاية؛ فإنَّ رئاستَه عامّةٌ، لكن ليست بالأصالة.

والحقُّ أنّ ذلك يخرجُ بقيد العموم؛ فإنّ النائبَ المذكورَ لا رئاسةَ له على إمامِهِ فلا تكون رئاستُه عامّة.

ومع ذلك كلِّه فالتعريفُ ينطبقُ على النبوّة، فحينئذٍ يُزادُ فيه «بحقّ النيابة عن النبيّ صلى الله عليه وآله»، أو «بواسطة بشر».

الشرح

لقد تناول الشارح هاهنا تعريف المصنّف رحمه الله وأعملَ فيه النظر، فشرح متنه مفردةً بعد أخرى، وهذا ما يلقي عليه جلاءً ووضوحاً لابدّ منه في أبحاثٍ كهذه؛ إذ التصوّر كلّما كان أدقّ، جاء التصديق أوثق وأحكم.

والتعريف المذكور تعريفٌ للإمامة بالوظيفة المترتّبة عليها والغاية المرجوّة منها، وهو ما يعين جدّاً في إثبات وجوبها على الله تعالى؛ إذ لا شكّ في أنّ الدور الذي تلعبه الإمامة لطفٌ لا يقلّ عن لطف النبوّة.

أمّا المفردات الواردة في هذا التعريف، فسوف يتمّ التعرّض لها أدناه:

الرئاسة: قال العلّامة ابن منظور في «لسان العرب»: «والرئيس: سيّد القوم، والجمع: رؤساء، وهو الرأس أيضاً، ويقال: ريِّس، مثل: قيِّم بمعنى: رئيس...»[1].

وهي جنسٌ قريب في هذا التعريف، والجنس القريب هو الجنس الذي ليس بعده جنسٌ، وذلك كالحيوان؛ فإنّه جنسٌ ليس بعده إلّا أنواع: كالإنسان، والفرس، والبقر، وقد ذكروا أنّه لابدّ من انتهاء سلسلة الأجناس إلى الجنس الذي ليس بعده جنسٌ، وإلّا لما وجِدت أنواعٌ، وإذ لا أنواع فلا أفراد، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

والجنس قد يكون متوسّطاً، وهو الجنس الذي يوجد تحته جنس، وكذلك فوقه، وذلك كالجسم النامي الذي يندرج تحت الجسم ويندرج تحته الحيوان والنبات، وقد يكون عالياً، وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس، وذلك كالمقولات العشر المعروفة.

فإذا كانت الرئاسة جنساً قريباً فلابدّ أن يكون لها جنسٌ بعيد، وقد أفاد

---

(١) لسان العرب: ج٣ ص٦.

الشارح بأنّه النسبة التي تصدق على معقولاتٍ نسبيّةٍ سبعةٍ، والتي من جملتها الإضافة أي: النسبة التي تكون بين طرفين، وذلك كالأبوّة والبنوّة والزوجيّة والرئاسة التي تكون بين رئيسٍ ومرؤوس، والرئاسة هي المضاف الحقيقيّ، بخلاف زيدٍ وعمرٍو كرئيسٍ ومرؤوس، فهما مضافٌ مشهوريّ.

عامّة: الرئاسة التي تكون للإمام تمتاز عمّا عداها من رئاسةٍ بكونها عامّةً، أي: لا تختصّ بجهةٍ دون أخرى، كما هو حال رئاسة القاضي والنائب؛ حيث إنّ لكلّ منهما رئاسةً لكنّها محدودةٌ في مجالٍ وليست في كلّ مجال.

في أمور الدين والدنيا: هذا بيانٌ لمجال حركة الإمام عليه السلام وهو يقوم بوظيفته؛ حيث إنّ له الكلمة الفصل في مسائل الدين وما في الدين من معارف عدّةٍ من أصولٍ وفروع، وكذلك له الأمر في مسائل الدنيا من إدارة شؤون البلاد السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة.

لشخصٍ إنسانيّ: لقد أُريد بتنكير الشخص الوحدة، فالإمامُ لا يكون في العصر الواحد إلّا واحداً، ويكون معيّناً محدّداً.

أمّا الأوّل، فلأنّه لو كان إمامٌ آخر مع الإمام، فالأمر لا يعدو الاحتمالين التاليين:

١. التساوي، لا رجحان لأحدهما على الآخر.

٢. أحدهما راجحٌ على الآخر.

أمّا الأوّل فيلزم منه الترجيح بلا مرجّح، وأمّا الثاني فالأفضل هو الإمام دون الآخر، وإلّا للزمَ ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ لا يصدر عنه تعالى؛ حيث إنّ الإمامة شأنٌ وأمر إلهيّ.

بحقّ الأصالة: لقد زاد بعض الفضلاء هذا القيد للإحتراز عن رئاسةٍ ليست من الإمامة في شيء، وهي رئاسة نائب الإمام الذي له عموم الولاية.

لكنّه لم يكن موفّقاً في هذه الزيادة؛ حيث يلزمها تحصيل الحاصل بكلمة

«عامّة» الواردة في التعريف؛ وذلك لأنّ رئاسة النائب ليست عامّة؛ لأنّ النائب لا رئاسة له على إمامه، وبالتالي فعموم ولاية النائب نسبيّة، بينما عموم ولاية الإمام مطلقة.

النيابة عن النبيّ

لمّا كان التعريف المذكور للإمامة غير مانع ـ وذلك لدخول النبوّة فيه ـ كان لابدّ من إدراج قيدٍ فيه يَحول دون ذلك الدخول. والتعريف المقترح لذلك هو القول بأنّ تلك الرئاسة العامّة إنّما هي نيابةٌ عن النبيّ. أو هناك قيدٌ آخر يؤدّي الغرض، وهو: أنّ ذلك الإمام إنّما كانت له تلك الرئاسة بواسطة البشر، أي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله تلقى على كاهله مهمّة التعريف بمن يخلفُه على الأمّة من بعده، فلا يدّخر حينئذٍ وسعاً في الإشارة إلى ذلك الخليفة والإشادة بما له من مكانةٍ تمكّنه من القيام بأعباء الخلافة والإمامة على أكمل وجهٍ وأتمّه. وهذا ما يظهر بشكلٍ جليٍّ من خلال ما فعله الخاتم صلى الله عليه وآله، حيث لم يترك فرصةً إلّا ونوّه بما لعليّ وأولاده المعصومين من مقامٍ وكرامة؛ وذلك تمهيداً لإثبات دورهم الإلهيّ ووظيفتهم التي تُعدّ من أجلى مصاديق اللطف والرحمة، وهذا ما سوف يتّضح من خلال الأبحاث اللاحقة إن شاء الله.

وأمّا نبوّة النبيّ، فليست نيابةً عن البشر، بل هي خلافةٌ إلهيّةٌ مباشرة.

إشارات النصّ

اختزال الإمامة في الرئاسة

لقد رأيتَ أنّ التعريف يختزل الإمامةَ في الرئاسة والقيادة، وهذا ممّا ليس بشيءٍ أمام الإمامة الحقّة التي هي الإمامة الوجوديّة الإلهيّة، والتي إذا تمَّ إثباتُها لشخصٍ، فلا يُنكر الإمامةَ المذكورة هاهنا إلّا جاهلٌ أو مكابرٌ معاند، ويحقّ

للبعض أنّ لا يرى مبرّراً لإثارة المشكلة وقد مرَّ على وقوعها أكثر من ألفٍ ومئاتٍ من السنين، حيث يقول: لو أثبتنا الخلافة لعليّ عليه السلام أو لغيره، فهل سيُبعث لكي يُعطى ما أُخذ منه؟

والجواب: إنّ وظيفة الإمام لا تنحصر في ذلك، وإنّما ذلك شأنٌ من الشؤون ووظيفة من الوظائف التي إن تولّاها الأهل سعدت الأمّة وفازت، وإلّا فَشِلت وذهب ريحها، وإنّما الوظيفة الأساسيّة هي المرجعيّة العلميّة التي من خلالها تؤخذ المعارف الحقّة ولا يبقى مجال لخبط عشواء يدفع الأمّة إلى الخسران المبين في المجالات المختلفة، والمرجعيّة العلميّة هذه لا تكون إلّا للأوحدي الاستثنائي:

فإن تفُقِ الأنامَ وأنت منهم فإنّ المسكَ بعضُ دمِ الغزالِ[1]

والأوحديّ هذا في العلم، لكونه أوحدياً في القرب من مبدأ العلم. والعلم يعدّ من مبادئ الفعل الاختياري للإنسان، بحيث يكون له مدخليةٌ في وجود الأفعال خارجاً؛ ﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...**﴾ (النمل: ٤٠) إذن فقد كان للعلم مدخليةٌ في وجود ذلك الفعل الخارق، فما بالك بمن عنده علم الكتاب؟

فيقلب الهوا ويُحدث المطر يبدأ طوفاناً يبيد مَن فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس فالكلّ كجسمه يُعدّ[2]

فإذا كان الأمر كذلك، فما الذي جعل كتب كلام الإمامية ـ والكتاب الحاضر ـ يعرّف الإمامة بما يقتصر على ما لا ينبغي الاقتصار عليه؟

إذن فللإمام بُعدٌ تكوينيٌّ ووظيفةٌ وجوديّةٌ حقيقيّةٌ غير اعتباريةٍ كما هو حال البعد السياسيّ الرئاسيّ.

---

(١) المتنبّي رحمه الله في مدح سيف الدولة الحمداني رحمه الله.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج٥ ص٢٤٩.

أما السرُّ في هبوط البحث الكلامي إلى مرحلة إثبات الدور السياسي فيكمن في جدال القوم بالتي هي أحسن، حيث راحت تجاري الآخر فيما يطرحه من آراءٍ في المسألة، وتردّ عليها، والآخر لا يرى للإمام وظيفةً إلّا الدور الرئاسي السياسي، وهو يرى أهلية أناسٍ وأفضليّتهم، والإماميّة لا يرون ذلك، فانهمكوا في دفع الأهلية المدّعاة لدى القوم وإثباتها لعليّ عليه السلام وأولاده، وقد طال الكلام في ذلك قروناً، فأخذت المسألة شيئاً من الرسوخ في الأبحاث الكلاميّة، وبعبارة أخرى: يمكن القول: «إنّ المدرسة الإمامية خاضت معركة الإمامة على ساحة المدرسة الأخرى، المدرسة السنّية»[1].

قوله رحمه الله: الجنس البعيد هو النسبة

أمّا كون الرئاسة جنساً فهو ممّا لا يصحّ، وذلك لأنّ الجنس إنّما يكون للماهيّات الحقيقيّة لا الأمور الاعتباريّة، إلّا إذا كان يراد به الجنس الاسمي الذي يُذكر في الحدّ الاسمي الذي يكون مفاد «ما» الشارحة، فلا ضير في ذلك. وأمّا النسبة فلا تكون جنساً بعيداً أي عالياً، أي الجنس الذي ليس فوقه جنس، وهي الصادقة على سبع مقولاتٍ عرضيّة، هي أجناسٌ عالية، فتكون النسبة جنساً لما لا جنس له.

(١) بحث حول الإمامة، حوار مع المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص٣٠.

النصّ الثالث

الآراء في الإمامة

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّ الناسَ اختلفوا في الإمامة هل هي واجبةٌ أم لا؟

فقالت الخوارُج: إنّها ليست بواجبةٍ مطلقاً.

وقالت الأشاعرةُ والمعتزلةُ بوجوبها على الخلق. ثمّ اختلفوا، وقالت الأشاعرةُ: ذلك معلومٌ سمعاً، وقالت المعتزلةُ: عقلاً.

وقال أصحابُنا الإماميّةُ: هي واجبةٌ عقلاً على الله تعالى، وهو الحقّ.

الشرح

لقد اختلفت الآراء في الإمامة وتعدّدت، وجرّ هذا الخلاف على الأمّة ما جرّ من حروبٍ وويلات، وما ذلك إلّا لأنّ للإمامة من الخطر ما لها، وقد وجِدت آراءٌ متعدّدةٌ، أهمّها الخوارج والمعتزلة والأشاعرة:

الخوارج

ذهب هؤلاء إلى أنّ الإمامة غير واجبةٍ مطلقاً، أي سواءً عند الأمن أو الفتن.

المعتزلة

حيث ذهب الأصمّ المعتزليّ إلى عدم وجوبها عند الأمن من الفتن، وأمّا عند ظهور الفتن فهي واجبةٌ وجوباً عقليّاً، وهي واجبةٌ على الخلق لا على الله تعالى. بينما ذهب هشام الفوطي ـ وهو من المعتزلة ـ إلى عكس الرأي الذي رآه الأصمّ؛ فالإمامة واجبةٌ عند ظهور العدل والأمن.

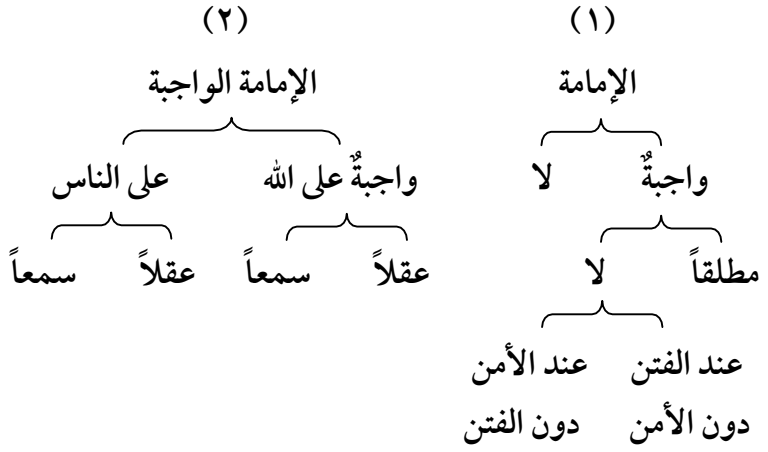
الأشاعرة

ذهبت جماعة الأشاعرة إلى وجوب الإمامة كما هو حال المعتزلة، إلّا أنّ وجوبها سمعيٌّ وليس عقليّاً، وهي غير واجبةٍ على الله تعالى؛ إذ مَن الذي يوجب عليه تعالى شيئاً؟ وإنّما هي واجبةٌ على الخلق، فهم الذين يجب عليهم أن ينصّبوا إماماً يسوس أمورهم ويدبّر شؤونهم.

إشارات النصّ

ضبط الأقوال

يمكن عرض الأقوال في مسألة الإمامة من خلال الضبط التالي:



أمّا الأقوال والآراء على مستوى أصل الوجوب، فهي التالية:

١. الإمامة واجبةٌ مطلقاً، وهو مذهب الإماميّة، حيث ذهبوا إلى ضرورة الإمامة في كلّ الأحوال.

٢. الإمامة غير واجبةٍ مطلقاً، وهو مذهب النجدات من الخوارج، حيث ذهبوا إلى عدم ضرورة الإمامة في كلّ الأحوال.

٣. المعتزلة، ذهب بعضهم إلى وجوبها في الفتن دون الأمن، وهو مذهب الأصمّ المعتزلي. بينما ذهب آخرون ـ وهو مذهب الفوطي ـ إلى كونها واجبةً عند الأمن دون الفتن.

وقد وقفتَ على مذهب الأشاعرة الذي يتّفق مع المعتزلة في أصل الوجوب لا منشئه، حيث رأوا أنّه سمعيٌّ وليس عقليّاً كما هو حال المعتزلة، وهو وجوبٌ على الخلق لا الحقّ كما هو مذهب الإماميّة.

وأمّا الكلام في منشأ الوجوب وفق المخطّط رقم (٢)، فقد اتّضح أمره والكلام فيه. فالإمامة واجبةٌ على الله تعالى، وليس للناس دورٌ فيها.

النجدات أو النجدية: «وهم أتباع نجدة بن عامرٍ الحنفيّ، ومن الغريب أنّه كان للخوارج إمامان في وقتٍ واحد: إمام في البصرة وهو نافع بن الأزرق،

وإمام في اليمامة وأطرافها وهو نجدة بن عامر، وذلك أنّه لما أظهر نافعٌ آراءه المستهجنة الشاذّة كالبراءة من القعدة[١] حتّى سمّاهم مشركين، واستحلّ قتل أطفال مخالفيه ونسائهم، تبرّأ منه عدّةٌ من الخوارج، منهم أبو فديك... ثم الذين اختلفوا عليه بعدما اجتمعوا حوله صاروا ثلاث فرق:

١. فرقةٌ صارت مع عطيّة بن الأسود الحنفي، ففارقهم إلى سجستان... ولهذا قيل لخوارج سجستان في ذلك الوقت: عطوية.

٢. فرقةٌ صارت مع أبي فديك[٢]، وهم الذين قتلوا نجدة.

٣. وفرقةٌ عذروا نجدة فيما أحدثه من البدع وأقاموا على إمامته... ولما قُتل نجدة صارت النجدات بعده ثلاث فرق:

أ. فرقةٌ أكفرته....

ب. فرقةٌ عذّرته فيما مثل، وهم النجدات.

ج. وفرقةٌ من النجدات... شكّوا فيما حكي من أحداث نجدة وتوقّفوا في أمره...»[٣].

---

(١) الذين قعدوا ولم يهاجروا إليه.

(٢) هو الذي قتل نجدة، وحُمِل رأسه إليه.

(٣) بحوث في الملل والنحل: ج٥ ص٢٢٢ـ٢٢٥.

النصّ الرابع

دليل أصحابنا على الإمامة

والدليلُ على حقّيّته: هو أنّ الإمامةَ لطفٌ، وكلّ لطفٍ واجبٌ على الله تعالى، فالإمامةُ واجبةٌ على الله تعالى.

أمّا الكبرى فقد تقدّم بيانُها.

وأمّا الصغرى فهي: أنّ اللطفَ ـ كما عرفت ـ هو ما يقرِّبُ العبدَ إلى الطاعة ويُبعّدُه عن المعصية، وهذا المعنى حاصلٌ في الإمامة.

وبيانُ ذلك: أنّ مَنْ عَرَفَ عوائدَ الدّهماء[1]، وجرّبَ قواعدَ السياسة، عَلمَ ضرورةً أنّ الناسَ إذا كان لهم رئيسٌ مطاعٌ مرشدٌ فيما بينهم، يردعُ الظالمَ عن ظلمه، والباغي عن بغيه، وينتصفُ المظلومَ من ظالمه، ومع ذلك يحملُهم على القواعد العقليّة والوظائف الدينيّة، ويردعُهم عن المفاسدِ الموجبةِ لاختلال النظام في أمور معاشهم، وعن القبائح الموجبةِ للوبال في معادهم، بحيث يخافُ كلّ واحدٍ مِنْ مؤاخذته على ذلك، كانوا ـ مع ذلك ـ إلى الصلاح أقربَ، ومن الفساد أبعد. ولا نعني باللطف إلّا ذلك، وتكونُ الإمامة لطفاً، وهو المطلوب.

---

(١) عوائد الدهماء: عوائد جمع عائد. كل مَنْ أتاك مرّة بعد أخرى فهو عائد، وإن اشتهر في عيادة المريض حتّى صار كأنّه مختصٌّ به. وأمّا الدّهماء: فمِن دَهَمَ أي: غشي، والدّهماء حديقةٌ دهماء مدهامّة أي: خضراء تضرب إلى السواد. والمراد من عوائد الدّهماء: المشاكل والصعاب المتتابعة والتي يصعب حلّها لشدّة تعقيدها.

واعلم أنَّ كلّ ما دلَّ على وجوب النبوّةِ فهو دالٌّ على وجوب الإمامة؛ إذ الإمامةُ خلافةٌ عن النبوّةِ قائمةٌ مقامها، إلّا في تلقّي الوحيِ الإلهيِّ بلا واسطة، وكما أنّ تلك واجبةٌ على الله تعالى في الحكمة، فكذا هذه.

وأمّا الذين قالوا بوجوبها على الخلق، فقالوا: يجبُ عليهم نَصبُ الرئيس لدفع الضرر من أنفسهم، ودفعُ الضرر واجبٌ.

قلنا: لا نزاعَ في كونها دافعةً للضرر وكونها واجبةً، وإنّما النزاعُ في تفويض ذلك إلى الخلق؛ لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين الأئمّة، فيؤدّي إلى الضرر المطلوبِ زوالُه، وأيضاً اشتراطُ العصمة، ووجوبُ النصّ يدفعُ ذلك كلَّه.

الشرح

الكلام هاهنا في أمرين:

١. عرض الدليل على وجوب الإمامة عليه تعالى.

٢. مناقشة قول مَن قال بوجوب الإمامة على الخلق دون الحقّ تعالى.

أمّا الأمر الأوّل، واعتماداً على ما تقدّم من أبحاث النبوّة، فإنّ الدليل الذي بموجبه يُثبت وجوب الإمامة على الله تعالى هو القياس التالي:

الإمامة لطفٌ

كلّ لطفٍ واجبٌ عليه تعالى

∴ الإمامة واجبةٌ عليه تعالى

أمّا الكبرى فقد تمّ الكلام فيها في أبحاث النبوّة، وأمّا الصغرى فقد بُيِّنَ أمرها بما يمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

• فضّ الخصومة والنزاع بين أفراد المجتمع، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، وهذا ما يورث المجتمع أمناً وسلاماً يُمكِّنه من بلوغ أهدافه المرجوّة، من سعةٍ في الرزق ورقيٍّ وتطوّرٍ في ميادين الحياة المختلفة.

• الأمر بالمعروف الذي مِن شأنه أن يربّي الإنسان على الفضائل التي تصقل إنسانيّة الإنسان، فيسود بين الناس المحبّة والاحترام والتكافل.

• النهي عن المنكر الذي من شأنه أن يرفع ما يعكّر صفو الفرد والمجتمع، أو يدفع عنه ذلك، وذلك من خلال بيان قباحة التعدّي على حقوق الآخرين وشناعة ما يمكن أن يحيق بالمتجاوزين من عقوبة.

• التركيز على الإنسان بمختلف أبعاده التي من جملتها أنّ حياته ليست منحصرةً في هذه النشأة، بل له نشأةٌ أخرى لابدّ أن يعمل لأجلها، فهي خيرٌ

وأبقى.

ولا شكّ أنّ في دورٍ كهذا يلعبه إنسانٌ على مناقب فائقةٍ وفضائل رائقةٍ لطفاً مؤكّداً يُقرّب من الطاعة ويُبعّد عن المعصية، وقد علمتَ أنّ كلّ لطفٍ واجبٌ عليه، فالإمامة واجبةٌ عليه تعالى دون أحد سواه.

وأمّا الأمر الثاني، وهو مناقشة أولئك الذين ذهبوا إلى ضرورة ووجوب الإمامة، إلّا أنّها واجبةٌ على الخلق، فهم المكلّفون باختيار شخصٍ من بين أنفسهم لينصّبوه إماماً يرأسهم ويسوس أمورهم؛ دفعاً للضرر وجلباً للمنفعة؛ هذا هو دليلهم على وجوب الإمامة، وهو ما يمكن عرضه ثانيةً، لكن من خلال القياس التالي:

كلّ ما فيه دفعٌ للضرر — واجبٌ

الإمامة — فيها دفعٌ للضرر

∴ الإمامة — واجبةٌ

لا غبار على الدليل المذكور كبرىً وصغرىً، لكنّه أعمّ من المدّعى، وهو وجوب الإمامة على الخلق، وكذلك هو أعمّ من المدّعى الحقّ، وهو: أنّ الإمامة واجبةٌ على الله، إلّا أنّ هناك مقدّمةً لابدّ منها ليتمّ المدّعى الحقّ، وهو: أنّ الضرر الذي يُدفع بالإمامة لا يقف عليه أيّ أحد، وإنّما يقف عليه ذلك الشخص الذي يكون تحت رعايةٍ وعنايةٍ خاصّة، وهذا لا يعرفه أيّ أحدٍ إلّا معصومٌ يكشف عنه ويشير إليه، من نبيٍّ أو إمامٍ معصومٍ مثله.

بل لو تُرك الأمر إلى الناس لاحتدمَ الخلاف بينهم، وللزمَ الوقوع في الضرر، وبهذا نكون قد وقعنا في دائرة نقض الغرض؛ حيث أُريد للإمامة أن تدفع الضرر، لكن لمّا تُرك أمرها إلى الخلق احتدمَ الخلاف فيها واشتدّت الخصومة، وهذا يترتّب عليه من الضرر ما لا يُبقي ولا يذر.

ولذلك كان وجوب النصّ على الإمام واشتراط كونه معصوماً، حاسماً للنزاع، مزيلاً للضرر. والذي وقع من خلاف واختلاف بعد النصّ والوصيّة

رغم فداحته وخطورته؛ إلّا أنّه بقي في الساحة رأي يُعتدُّ به يُذكِّر بما هو الحقّ، فيجعل عقولاً من الناس تهوي إليه حيناً وتأوي إليه أخرى.

إشارات النصّ

الإمامة إراءةٌ وإيصال

لقد تمّت الإشارة في النصّ إلى ما يمكن عدّه وظيفتين رئيستين للإمام عليه السلام، وهما:

١. إراءة الطريق، وذلك من خلال الإرشاد وبيان ما هو الحقّ وتمييزه عن الباطل؛ حيث يبيّن لهم ما يجب وما يحرم وما بينهما.

٢. الإيصال، أي يحملهم على العمل بمقتضى الإراءة، وإلّا فالنفس تميل إلى اللعب واللهو وعدم الانقياد لقوانين تَحول دون ما تميل إليه قوّتا الشهوة والغضب[1].

والوظيفة الأولى يُطلق عليها: الإمامة التشريعيّة، والوظيفة الثانية يطلق عليها: الإمامة التكوينيّة. وهذا ما يكشف عنه ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في ولده الإمام الحسين عليه السلام: «**إنّ الحسين مصباح الهدى وسفينة النجاة**» فالمصباح يُري ويكشف، والسفينة توصل.

مؤاخذة الإيكال إلى الخلق

يمكن عرض المؤاخذة على دليل القوم الذي خُيِّلَ لأهله أنّه ينهض بالمطلوب من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الإمامة ضروريّةٌ واجبةٌ، وهو المتسالم لدى الفريقين. والغرض

---

(١) لمزيد من التوسع فليراجع اللباب في تفسير الكتاب، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، سورة الحمد: ج١ ص٣٤٨.

منها دفع الضرر.

المدّعى: الإمامة أمرٌ إلهيّ، وليس مردّه إلى الخلق.

البرهان: لو لم تكن الإمامة أمراً إلهيّاً لما تحقَّق الغرض منها، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي؛ فلأنّه نقضٌ للغرض، والحكيم لا يفعل ما يَحول دون حصول غرضه وتحقّقه.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ دفع الضرر فرعُ العلم الواقعيّ به أوّلاً، وفرع العلم الواقعيّ بالطرق والأساليب التي تصلح لدفعه، ومعرفة كهذه لا يجرؤ أحدٌ غير معصومٍ على أن يدّعيها لنفسه، وقد ادّعاها بعضٌ ممّن لم يعهد في قولهم الغلط ولا في فعلهم الشطط، وهم عليٌّ وآله صلوات الله عليهم أجمعين، والمعصوم ـ كما علمت في بحث النبوّة وسيأتي ـ لا يعرفه إلّا الله الذي يقتضي لطفه أن يعيّنه ويحدّده دون أحدٍ من العالمين غيره، إذن فالإمامة شأنٌ إلهيٌّ لا دخالة للخلق فيه، وهو المطلوب.

النصّ الخامس

وجوب عصمة الإمام

قال: الثاني: يجب أنْ يكونَ الإمامُ معصوماً، وإلّا تسلسل؛ لأنّ الحاجةَ الداعيةَ إلى الإمام هي ردعُ الظالم عن ظلمه، والانتصافُ للمظلوم منه، فلو جاز أنْ يكونَ غيرَ معصومٍ، لافتقرَ إلى إمامٍ آخرَ ويتسلسل، وهو مُحالٌ.

ولأنّه لو فعلَ المعصيةَ، فإنْ وجبَ الإنكارُ عليه، سقطَ محلُّه من القلوب وانتفت فائدةُ نصبه؛ وإن لم يجب، سقطَ وجوبُ الأمر بالمعروفِ والنهيِ عن المنكر، وهو محالٌ.

ولأنّه حافظٌ للشرع، فلابدّ من عصمته ليؤمَنَ من الزيادة والنقصان، وقوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

الشرح

لقد أورد المصنّف رحمه الله في هذا النصّ خمسة أدلّة أراد من خلالها إثبات ضرورة كون الإمام معصوماً، وهذه الأدلّة يمكن عرضها من خلال أقيسةٍ استثنائيةٍ تارةً، واقترانيّةٍ تارةً أخرى، أمّا الأقيسة الاستثنائيّة فهي التالية:

١. لو لم يكن الإمام معصوماً للزمَ التسلسل، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وأمّا اللازم فواضح البطلان، وقد تقدّم بيان بطلانه في أبحاث الفصل الأوّل. وأمّا الملازمة فقد جاءت واضحة في كلام المصنّف رحمه الله.

إذن فالإمام معصومٌ.

٢. لو لم يكن الإمام معصوماً لسقطَ محلّه من القلوب، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو لم يكن معصوماً لجازَ صدور المعصية منه. فإذا ما تمّ الإنكار عليه امتثالاً للنهي عن المنكر، سقطَ محلّه من القلوب.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ سقوطَ محلّه من القلوب يؤدّي إلى الإعراض عنه وعدم الإقبال عليه، وبالتالي لا يؤخذ بقوله ولا فعله ولا تقريره، وفي هذا سقوطٌ لفائدة نصبه إماماً.

٣. لو لم يكن الإمام معصوماً للزمَ سقوط الأمر بالمعروف، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا اللازم فواضحٌ؛ حيث إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الشعائر التي لا تُترك. وأمّا الملازمة فلأنّ الإمام إذا لم يكن معصوماً لجاز صدور المعصية منه، فإذا حاولنا عدم أذيّة الإمام لكي لا يسقط موقعه من القلوب، فهذا تفريطٌ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤. لو لم يكن الإمام معصوماً، لم يؤمَن الشرع من الزيادة والنقصان، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ فرض عدم عصمته يجوز أن يُضيف في الشريعة ما ليس منها وأن يُنقص ما هو منها، إمّا جهلاً وغفلة، أو عصياناً.

وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه خُلف كونه حافظاً للشريعة من الزيادة والنقيصة.

٥. لو لم يكن الإمام معصوماً لما كان أهلاً للعهد الإلهيّ، لكنّه أهلٌ له، إذن فهو معصومٌ.

أمّا الملازمة فلأنّه لو لم يكن معصوماً لجاز أن يكون ظالماً، والعهد الإلهيّ ـ أي: الإمامة ـ لا ينال الظالمين، والذي يصدر عنه المعصية لا شكّ هو ظالم.

وأمّا الأدلّة من خلال الأقيسة الاقترانيّة، فهي التالية:

الأوّل: عدم كون الإمام معصوماً	**لازمه التسلسل**
كلّ ما لازمه التسلسل	**محالٌ**
∴ عدم كون الإمام معصوماً	**محالٌ**

أمّا الصغرى فقد اتّضحت من خلال بيان الملازمة في القياس الاستثنائيّ الأوّل، وأمّا الكبرى اتَّضحت من خلال أبحاث الفصل الأوّل.

الثاني: عدم كون الإمام معصوماً	**يوجب الإنكار عليه**
كلّ موجبٍ للإنكار	**مسقطٌ للمحلّ من القلوب**
∴ عدم كون الإمام معصوماً	**مسقطٌ لمحلّه من القلوب**
الثالث: عدم كون الإمام معصوماً	**موجبٌ لسقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**
كلّ ما يوجب ذلك	**محالٌ**
∴ عدم كون الإمام معصوماً	**محالٌ**
الرابع: الإمام غير المعصوم	**لا يؤمَنُ من الزيادة والنقصان**

لا أحد ممّن لا يؤمن كذلك	**بحافظٍ للشرع**
∴ لا أحد من الإمام غير المعصوم	**بحافظٍ للشرع**

وبالتالي فلا فائدة من اختياره إماماً.

الخامس: الإمام غير المعصوم	**ظالمٌ**
الظالم	**لا يناله عهدُ الله تعالى**
∴ الإمام غير المعصوم	**لا يناله عهدُ الله تعالى**

إشارات النصّ

سؤال أهل الذكر

يمكن عرض دليل الحفظ (الذي جاء حدّاً أوسط ثبت من خلاله عصمة الإمام) من خلال التالي:

الفرض: «آل محمّد صلى الله عليه وآله أهل الذكر»، حيث ورد في أصول الكافي عن البرقيّ بإسناده عن عبد الكريم بن أبي العوجاء بن أبي الديلم، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**قال جلّ ذكره: ﴿...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧)**، قال: **الكتابُ الذّكر، وأهله آل محمّد عليهم السلام، أمر الله بسؤالهم ولم يأمر بسؤال الجهال، وسمّى الله عزّ وجلّ القرآن ذكراً...**»[1] وقد أُمِر بسؤالهم فيما يرجع إلى الذكر.

المدّعى: آل محمّد الحافظون للذكر معصومون.

البرهان: لو لم يكونوا معصومين لأجابوا السائلين عن الذكر أجوبةً خاطئة، ولو كان الأمر كذلك لما صحّ أمر الحكيم بسؤال الذي يخطئ في قوله؛ وذلك لضرورة الأخذ بكلام من يؤمر بسؤاله، وإلّا فلا معنى للأمر والتوجيه إلى سؤال من لا جواب عنده أو عنده لكنه ليس مطابقاً لما في الذكر.

---

(١) الأصول من الكافي: ج١ ص٢٩٥، الحديث رقم (٣).

الإمامة عهد الله

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله: «سئل بعض أساتيذنا ـ رحمة الله عليه ـ عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام؛ فأجاب: إنّ الناس بحسب القسمة العقليّة على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره، ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره، ومن هو ظالم في أوّل عمره دون آخره، ومن هو بالعكس، وإبراهيم عليه السلام أجلُّ شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذرّيته، فبقي قسمان، وقد نفى الله أحدهما، وهو الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره...»[1].

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١ ص٢٧٤.

النصّ السادس
شرط صحّة الإمامة

أقول: لمّا ثبتَ وجوبُ الإمامة، شَرَعَ في تبيين الصفاتِ التي هي شرطٌ في صحّة الإمامةِ، فمنها العصمةُ، وقد عرفتَ معناها، واختُلفَ في اشتراطها في الإمام، فاشترطَها أصحابُنا الاثنا عشريّةُ والإسماعيليّةُ، خلافاً لباقي الفِرق.

واستدلّ المصنّفُ على مذهب أصحابنا بوجوهٍ:

الأوّل: أنّه لو لم يكن الإمامُ معصوماً، لزمَ عدم تناهي الأئمّة، واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مثله.

بيانُ الملازمة: أنّا قد بيّنّا: أنّ العِلّة المحوِجةَ إلى الإمام هي ردعُ الظالم عن ظلمه، والانتصافُ للمظلوم منه، وحملُ الرعيّةِ على ما فيه مصالحهم، وردعُهم عمّا فيه مفاسدُهم. فلو كان هو غيرَ معصومٍ، افتقرَ إلى إمامٍ آخرَ يردعُه عن خطئه، ويُنقَلُ الكلامُ على الآخر، ويلزمُ عدمُ تناهي الأئمّة، وهو باطلٌ.

الثاني: لو لم يكن معصوماً، لجازت المعصيةُ عليه، ولنفرض وقوعَها، وحينئذٍ يلزم إمّا انتفاءُ فائدة نصبِه، أو سقوطُ الأمر بالمعروفِ والنهيِ عن المنكر، واللازمُ بقسميه باطلٌ، فكذا الملزوم.

وبيان اللزوم: أنّه إذا وقعت المعصيةُ عنه، فإمّا أن يجبَ الإنكارُ عليه أوْ لا، فمن الأوّل يلزمُ سقوطُ محلِّه من القلوب، وأنْ يكون

مأموراً بعد أنْ كان آمراً، أو منهيّاً عنه بعد أنْ كان ناهياً، وحينئذٍ تنتفي الفائدةُ المطلوبةُ من نصبه، وهي تعظيمُ محلِّه في القلوب، والانقيادُ لأمره ونهيِه. ومن الثاني يلزمُ عدمُ وجوبِ الأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو باطلٌ إجماعاً.

الثالث: أنّه حافظٌ للشرع، وكلّ مَن كان كذلك، وجبَ أن يكون معصوماً.

أمّا الأوّلُ؛ فلأنَّ الحافظَ للشرع إمّا الكتابُ، أو السنّةُ المتواترة، أو الإجماعُ، أو البراءةُ الأصليّةُ، أو القياسُ، أو خبرُ الواحد، أو الاستصحابُ، فكلُّ واحدٍ من هذه غيرُ صالحٍ للمحافظة.

أمّا الكتابُ والسنّةُ فلكونهما غير وافيَين بكّل الأحكام، مع أنَّ لله تعالى في كلّ واقعةٍ حكماً يجبُ تحصيلُه.

وأمّا الإجماعُ فلوجهين:

الأوّل: تعذّرُه في أكثر الوقائع، مع أنّ لله فيها حكماً.

الثاني: أنّه على تقدير عدم المعصومِ، لا يكون في الإجماع حجّيّةٌ، فيكونُ الإجماعُ غير مفيدٍ؛ لجواز الخطأ على كلّ واحدٍ منهم، وكذا على الكلّ. ولجواز الخطأ على الكلّ أشار تعالى بقوله: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

وقال رسولُ الله ﷺ: «ألا لا تَرجِعوا بعدي كفّاراً» فإنَّ هذا الخطابَ لا يتوجّهُ إلّا إلى مَن يجوزُ عليه الخطأُ قطعاً؛ إذ لا يقالُ للإنسان: «لا تطِرْ إلى السماء»؛ لعدم جوازِ ذلك عليه.

وأمّا البراءةُ الأصليّةُ فلأنّه يلزم منه ارتفاع أكثر الأحكام الشرعيّة؛

إذ يقال: الأصلُ براءةُ الذمّة من وجوبٍ أو حرمةٍ.

وأمّا الثلاثةُ الباقيةُ فتشتركُ في إفادتها الظنَّ، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً...﴾ (يونس: ٣٦)، خصوصاً والدليلُ قائمٌ في منع القياس؛ وذلك لأنّ مبنى شرعِنا على اختلاف المتّفقات، كوجوب صومِ آخرِ شهرِ رمضانَ وتحريمِه أوّل شوّال، واتّفاقِ المختلفاتِ كوجوب الوضوءِ من البول والغائط، واتّفاقِ القتلِ خطأً، والظهارِ في الكفّارة. هذا مع أنّ الشارعَ قطعَ يدَ سارقِ القليلِ دونَ غاصب الكثير، وجلدَ بقذفِ الزنا، وأوجبَ فيه أربعَ شهاداتٍ دون الكفر، وذلك كلُّه ينافي القياسَ.

وقد قال رسولُ الله صلى الله عليه وآله: «تعملُ هذه الأُمّة بُرهةً بالكتابِ وبُرهَةً بالسنّةِ وبُرهةً بالقياس، فإذا فعلوا ذلك ضلّوا وأضلّوا»[1].

فلم يبقَ أن يكونَ الحافظُ للشرع إلّا الإمامُ، وذلك هو المطلوبُ.

وقد أشار الباري تعالى بقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾ (النساء: ٨٣).

وأمّا الثاني[2]؛ فلأنّه إذا كان حافظاً للشرع ولم يكن معصوماً، فما أمنَ في الشرع من الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل.

والرابع: أنَّ غيرَ المعصومِ ظالمٌ، ولا شيءَ من الظالم بصالحٍ للإمامة، فلا شيءَ من غير المعصوم بصالحٍ للإمامة.

---

(١) عوالي اللآلئ: ج٤ ص٦٤، الحديث رقم (١٨).

(٢) تابعٌ للدليل الثالث، حيث جاء الأوّل لبيان كون الإمام حافظاً للشرع، بينما جاء هذا لبيان ضرورة كون الحافظ معصوماً، وبعبارة أخرى: جاء الأوّل لبيان صغرى القياس والثاني لبيان كبراه.

أمّا الصغرى فلأنّ الظالمَ واضعٌ للشيء في غير موضعه، وغيرَ المعصوم كذلك.

وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، والمرادُ بالعهد عهدُ الإمامة؛ لدلالة الآيةِ على ذلك.

الشرح

هذا النصّ من كلام الشارح حفل بعرض الأدلّة الأربعة التي ساقها المصنّف رحمه الله لإثبات ضرورة عصمة الإمام، مع مزيدٍ من توضيح صغريات أو كبريات تلك الأدلّة.

وهذا ما سوف نتناوله بشكلٍ أكثر تفصيلاً، حيث سوف نُعمل الطريقة المتّبعة في الاستدلال في كلّ واحدٍ من الأدلّة المشار إليها.

الدليل الأوّل

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي، حيث كان الحدّ الأوسط في منع كون الإمام معصوماً هو لزوم عدم تناهي الأئمّة، ولازم ذلك التسلسل.

الفرض: الإمام ضروريّ الوجود في الأمّة. وقد أشير لهذا الوجه في أبحاث وجوب الإمامة.

المدّعى: كلّ إمامٍ معصومٌ بالضرورة.

البرهان: لو لم يكن الإمام معصوماً لاحتاجَ إلى آخر، فلو لم تنتهِ النوبة عند إمامٍ يكون معصوماً للزمَ عدم تناهي الأئمّة، ولازم ذلك سقوط فائدة الإمامة؛ وذلك لأنّه لن يوجد رادعٌ عن الظلم مصحّح للخطأ.

والتالي باطلٌ؛ لما علمتَ من ضرورة وجود الإمام، فالمقدّم مثله، إذن لابدّ من وجود إمامٍ معصوم بين ظهراني الناس، يُرجع إليه دون أحدٍ غيره.

قال المصنّف رحمه الله: «ويجب أن يكون الإمام معصوماً، وإلّا لدار أو تسلسل.

فإن قلت: نمنع الملازمة؛ لجواز أن يكون خوف العزل من الأمّة قائماً مقام الإمام، سلّمنا لكن يُنتقض بالنائب الذي في المشرق؛ فإنّه لا يخاف سطوة الإمام، وليس بمعصومٍ.

قلت: مَن عرف عوائد الأيّام عَلم أنّ الأمّة عاجزةٌ عن عزل الملوك، وأمّا النائب فإنّ خوفه مِن عزله يكون لطفاً له.

فإن قلتَ: لمَ لا يجوز أن يكون خوف الأمير من عقاب الآخرة قائماً مقام الإمام؟

قلت: الإمام يشارك غيره في الخوف، مع أنّه ليس بكافٍ، ولأنّ رغبة الناس في الدنيا وخوفهم من ضررها أشدّ من الآخرة»[1].

الدليل الثاني

الحدّ الأوسط الذي اعتُمد في هذا الدليل مركّبٌ من أمرين:

١. نقض الغرض، وانتفاء الفائدة من نصب الإمام.

٢. سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الإمام ضروريٌّ في الأمّة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان في الشريعة.

المدّعى: كلّ إمامٍ معصومٌ بالضرورة.

البرهان: هذا البرهان يقوم على أحد أمرين لا ثالث لهما: وجوب أمر الإمام بالمعروف ونهيه عن المنكر، وذلك في حال فرض كونه غير معصوم، أو عدم وجوب ذلك.

غير المعصوم	**يخطئ**
كلّ مَن يخطئ	**يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر**
∴ غير المعصوم	**يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر**

---

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص٤٧٨.

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

الإمام **غير معصومٍ**

غير المعصوم **يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر**

∴ الإمام **يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر**

نأخذ النتيجة صغرى في التالي:

الإمام **يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر**

كلّ مَن يجب ذلك في حقِّه **يسقط محلّه من القلوب**

∴ الإمام **يسقط محلّه من القلوب**

وكذلك نفعل بالنتيجة:

الإمام **يسقط محلّه من القلوب**

كلّ مَن هو كذلك **يُعرَض عنه ولا يُقبل عليه**

∴ الإمام **يُعرَض عنه ولا يُقبل عليه**

وبالتالي تصل النوبة إلى عدم طاعته والتمرّد عليه، وفي هذا نقضٌ للغرض من جعله إماماً.

هذا إذا كان الإمام غير معصومٍ وارتكب معصية ولم نرفع اليد عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأمّا إذا أردنا أن لا نقع في محذور نقض الغرض فلابدّ من رفع اليد عنها، وهو ممّا لا يجوز؛ وذلك لكونها من ثوابت الشريعة والدين.

الدليل الثالث

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: الإمام موجودٌ بالضرورة. لابدّ من حافظٍ للدين.

المدّعى: الإمام معصومٌ بالضرورة.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الإمام حافظٌ للدين

الحافظ للدين معصومٌ

∴ الإمام معصومٌ

أمّا الكبرى، فهي ما أفاده الشارح بقوله: «وأمّا الثاني فلأنّه إذا كان حافظاً للشرع ولم يكن معصوماً، فما أمنَ الشرع من الزيادة والنقصان...».

وأمّا الصغرى فقد عالجها بقوله: «أمّا الأوّل فلأنّ الحافظ للشرع إمّا الكتاب أو السنّة المتواترة أو الإجماع أو البراءة الأصليّة أو القياس أو خبر الواحد أو الاستصحاب...»، حيث انطلق من أمرٍ مفروغ عنه، وهو أنّه لابدّ للشرع من حافظ، وبما أنّ الاحتمالات في مصداق الحافظ متعدّدةٌ ومنحصرةٌ في أمورٍ معروفةٍ ومن جملتها الإمام، فقد رأيتَه يستدلّ على عدم أهليّة الكلّ حتّى يتعيّن الإمام في نهاية المطاف حافظاً للشرع دون ما ذكر.

إذن فالإمام دون شيء غيره هو الحافظ، والحافظ لابدّ أن يكون معصوماً، وإلّا فهو خُلف كونه حافظاً. كما أنّ الكتاب والسنّة يشيران إلى أنّ دور الحفظ ينهض به الإمام دون سواه؛ إذ العمل برهة بالكتاب دون السنّة، وبرهة بالسنّة دون الكتاب، وبرهة بالقياس والرأي ومن دون الاعتماد على مرجعٍ معصوم، يؤدّي إلى ضلال، وقد ورد الأمر الإلهيّ بردّ الأمور التي يقع فيها النزاع إلى الرسول وإلى أُولي الأمر كما في قوله تعالى: ﴿**...وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...**﴾ (النساء: ٨٣).

الدليل الرابع

الظلم ووضع الشيء في غير موضعه لا يؤهِّل صاحبَه لأن يكون إماماً، إذن لا أحد مِنَ الإمام بظالمٍ، وبقاعدة نقض المحمول يلزم من السالبة الكلّية موجبة

كلّية تفيد: كلّ إمامٍ ليس بظالمٍ، إذن كلّ إمامٍ معصومٌ. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال البيان التالي:

الفرض: الإمام موجودٌ بالضرورة. الظالم الذي يضع الشيء دون موضعه.

المدّعى: الإمام معصومٌ بالضرورة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ إمامٍ	**غير ظالم**
كلّ غير ظالمٍ	**معصومٌ**
∴ كلّ إمام	**معصومٌ**

أمّا الصغرى؛ فلأمرين:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، والإمامة عهد الله الذي لا يستحقّه الظالم الذي تلبّس في الظلم ولو آناً ما، وبهذا تثبت عصمة الإمام في كلّ أطواره، كما هو حال عصمة النبيّ، فهي ثابتةٌ له قبل البعثة كما هي بعدها؛ وذلك لأنّ العهد لا ينال الظالم، حيث يستفاد من الألف واللام عموم التلبّس بالظلم.

الثاني: لو جاز عليه الظلم، أي وضع الأمور في غير محلّها، لما أمكن الأمن على الشريعة من التغيير والتبديل والتحريف، وهذا يؤدّي إلى نقض الغرض من الإمامة، بل والشريعة والنبوّة، حيث لا حافظ للشريعة ولا بقاء لها تؤتي أُكلها المرجوّة فيها.

إشارات النصّ

الحافظ للشرع إمامٌ معصومٌ ليس إلّا

رأيت أنّ هناك احتمالاتٍ متعددةً قد يراها البعض ناهضةً بغرض حفظ

الشرع، وبالتالي فلا تصل النوبة إلى إثبات إمامٍ معصومٍ يكون حافظاً للشريعة والدين، والاحتمالات كانت التالية:

١. الكتاب والسنّة المتواترة، أي قطعيّة الصدور.

٢. الإجماع.

٣. البراء الأصلية أو القياس.

٤. خبر الواحد أو الاستصحاب.

وقد أشار الشارح رحمه الله إلى وجه عدم صلاحية أيٍّ ممّا ذكر حافظاً للدين.

أمّا الكتاب والسنّة فلعدم وفائهما بكلّ الأحكام، نعم ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ٢) إلّا أنّه لا يمكن لأيّ أحد أن ينتفع بالهداية التي تترتّب عليه من تلقاء نفسه، سيّما أنّ القرآن ذو بطون، وأنّه يجري مجرى الليل والنهار، وبالتالي لابدّ من خبيرٍ يُرجَع إليه بعد إعمال النظر والتدبّر في آياته ليكون مرجعاً يورث اطمئناناً إلى نتائج التدبر، وكذلك الحال بالنسبة للسنّة المطهّرة. ولا يلزم من ذلك نقصٌ في الكتاب والسنّة بل الكتاب والسنّة من الكلام الذي لا يكون شرعةً لكلّ وارد. فمن يريد الأخذ منهما لابدّ أن يكون ذا أهلية، كما هو حال كلّ علم وفنّ؛ حيث لا يجوز البتّ في قضاياه ومسائله إلّا للأهل الخبير، والأهليّة درجات، ولا شكّ أنّ الأهليّة التي تناسب مضامين الكتاب والسنّة هي أهليّةٌ خاصّةٌ ليست لكلّ أحدٍ من العالمين، وإنّما لصفوةٍ منهم، هم أهل العناية الإلهيّة الفائقة والتي يورث الرجوع إليها يقيناً، وماعدا ذلك فلا يورث إلّا ظنّاً لا يغني عن الحقّ شيئاً.

ولذلك جاءت الآيات تؤكّد الإشادة بثلّةٍ من الناس، وذلك كقوله تعالى: ﴿**...قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...**﴾ (الشورى: ٢٣) حيث أوكل لهم دور حفظ الشريعة والدين، وهذا لطفٌ تقتضيه ذاته الكاملة التامّة.

القياس غير وافٍ

لا يصلح القياس لأن يكون حافظاً، كيف وقد جاء موقف الأئمّة عليهم السلام منه سلبيّاً؛ فبه يمحق الدين ولا يحفظ.

لقد كان للاصطلاح معنىً شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً، «وفحواه: التماس العلل الواقعيّة للأحكام الشرعيّة من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحّة النصوص التشريعيّة، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك....

وعلى هذا النوع من الاصطلاح تنزل التعبيرات الشائعة: إنّ هذا الحكم موافقٌ للقياس، وذلك الحكم مخالفٌ له.

وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركةٍ فكريّةٍ واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السلام وأبي حنيفة... والشيء الذي لا أشكّ فيه هو أنّ المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس يعدّ من ضروريّات مذهبهم ـ أي الشيعة ـ لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به....

يقول ابن جميع: دخلت على جعفر بن محمّد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: **من هذا معك؟**

قال: هذا رجلٌ له بصرٌ ونفاذٌ في أمر الدين.

قال: **لعلّه يقيس أمر الدين برأيه** ـ إلى أن يقول ـ **يا نعمان، حدَّثني أبي عن جدّي: أنّ رسول الله** صلى الله عليه وآله **قال: أوّل مَنْ قاسَ أمرَ الدين برأيه إبليس؛ قال الله تعالى له: أُسجد لآدم، فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، فَمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس، لأنّه اتّبعه بالقياس،** ثمّ قال له جعفر ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ: **أيّهما أعظم: قتل النفس أو الزنا؟** قال: قتل النفس. قال: **فإنّ الله عزّ وجلّ قبِل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلّا**

أربعة، ثمّ قال: أيّهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة. قال: **فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسك؟ اتّق الله ولا تفسّر الدين برأيك**، هذه الرواية مع تتمتها منصبّة على الردع عن القياس...»[1].

البحث في القياس وحجّته بحثٌ موسّع، إلّا أنّ الوجه في بطلانه هو أنّ الحدّ الأوسط في القياس والذي هو علّة الحكم لا يقف عليها أيُّ أحد، ولا قياس من دون حدٍّ أوسط. وبالعودة إلى قياس إبليس الذي يمكن عرضه من خلال التالي:

إبليس	**مخلوقٌ من نار**
المخلوق من نار	**خيرٌ من المخلوق من طين**
∴ إبليس	**خيرٌ من المخلوق من طين**

(ومن المعلوم أنّ آدم مخلوقٌ من طين، إذن إبليس خيرٌ من آدم، والخير هو الأهل للعناية، فلا يسجد لمن هو أفضل منه، فلذلك لم يسجد إبليس لآدم). لو سلمنا أنّ المخلوق من نارٍ خيرٌ من المخلوق من طين، لكن من قال أنّ العلّة والملاك في التفضيل هو هذا؟ ألم يشهد إبليس تعليم الله لآدم الأسماء كلّها، والتي على أثرها تمّ الأمر بالسجود؟

وهذا القياس الذي يتّخذ فيه الحدّ الأوسط هاهنا، من باب أخذ ما ليس بعلّة علّةً، وكم له من نظير، وجاء في قوله تعالى على لسان قوم: ﴿**قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ**﴾ (يس: ١٥) وهو ما يمكن عرضه بصورة القياس التالي:

مدّعو النبوّة	**بشر**
لا شيء من البشر	**بنبيّ**
∴ لا أحد من مدّعي النبوّة	**بنبيّ**

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٢٩٢، وص٣٠٨، وص٣١٤ـ٣١٥.

لقد ظنّوا أن لا موجب لاختيارهم أنبياء، إذ لا جنبة لهم بحسب الزعم إلّا الجنبة البشريّة، وهم سواء فيها مع غيرهم، وغيرهم ليس بنبيّ مع كونهم بشراً، إذن مدّعو النبوّة أولئك ليسوا بأنبياء.

ولذلك ردّ النبيّ صلى الله عليه وآله شبهة هؤلاء ومَن هم على شاكلتهم بقوله تعالى على لسانه صلى الله عليه وآله: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...**﴾ (فصّلت: ٦).

وبالتالي فالمشكل ليس في صورة القياس وشكله وإنّما في مادّته؛ حيث لا أحد يمكنه أن يقف على علّة الحكم لكي يسرّيه إلى موضوعٍ من المواضيع.

الإسماعيليّون

الحديث عن فرق المسلمين غير متاحٍ هاهنا سيّما إذا كانت الفرقة مازالت على قيد الحياة، وذلك لأنّ عمرها المئات من السنين، وهذا العمر المديد يورثها آراءً وأفكاراً ليست بالأمر الهيّن محتوىً وكمّاً، ولذلك سوف يتمّ التعرّض للملفت ممّا هو عند هذه الفرقة أو تلك ممّا يتمّ ذكره في أبحاث هذا الكتاب.

أمّا الإسماعيليّون فـ«هم القائلون بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق عليه السلام بعد أبيه جعفر، وبذلك اختلفوا عن الشيعة الإمامية الاثني عشريّة ـ الجعفرية ـ الذين قالوا بإمامة موسى الكاظم بعد جعفرٍ الصادق.

وقد كانت الدولة الفاطميّة على المذهب الإسماعيليّ. وبعد وفاة الخليفة الفاطميّ المستنصر (٤٢٧ـ٤٨٧هـ) حصل انشقاقٌ خطيرٌ في صفوف الإسماعيليّين؛ ذلك أنّه تولّى الخلافة بعد المستنصر ولده أبو القاسم أحمد، ولكنّ أحمد هذا لم يكن الابن الأكبر للخليفة، ولا كان المؤهّل لولاية العهد بنظر بعض الإسماعيليّين، بل كان المؤهّل لها ـ بنظرهم ـ أخاه الولد الآخر نزار ويرون أنّ الخليفة المستنصر عهد إلى نزار بولاية العهد فعلاً، وأخذ البيعة له خلال مرضه إلّا أنّ وزير الخليفة الأفضل بن بدر الجمالي أخذ يماطل بذلك ليحول دون نزار وولاية

العهد، لأمورٍ كانت بينه وبين نزار، ولقرب أبي القاسم أحمد من الوزير الأفضل. كما يرون أنّ المستنصر توفّي ووزيره الأفضل مسيطرٌ على الحكم، فتمّت بذلك ولاية العهد وانتقال الخلافة لأبي القاسم الذي لقّب بالمستعلي بالله....

وهكذا فقد انقسم الإسماعيليّون عام ٤٨٧هـ إلى فرقتين: واحدة تقول بإمامة أبي القاسم المستعلي بالله وسمّيت بالتالي المستعليّة، والثانية تقول بإمامة نزار وسمّيت بالتالي بالنزاريّة...»[1] والأولى هم البهرة في زماننا، والثانية هم «الآغاخانية»، والفروق بينهما عديدةٌ وعميقة.

(١) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، حسن الأمين: ص٨٥ ـ ٨٦.

النصّ السابع
وجوب النصّ على الإمام

قال: الثالث: الإمامُ يجبُ أن يكونَ منصوصاً عليه؛ لأنّ العصمةَ من الأمور الباطنة التي لا يعلمُها إلّا اللّهُ تعالى، فلابدّ مِنْ نصّ مَنْ يعلمُ عصمَته عليه، أو ظهورِ معجزةٍ على يده تدلُّ على صدقه.

أقول: هذه إشارةٌ إلى طريق تعيين الإمام، وقد حصلَ الإجماع على أنَّ التنصيصَ من الله ورسوله أو إمامٍ سابقٍ سببٌ مستقّلٌ في تعيين الإمام، وإنّما الخلافُ في أنّه هل يحصلُ تعيينُه بسببٍ غير النصّ أم لا؟

فمنع أصحابُنا الإماميّةُ من ذلك، وقالوا: لا طريقَ إلّا النصّ؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ العصمةَ شرطٌ في الإمامة، والعصمةُ أمرٌ خفيٌّ لا اطّلاع عليه لأحدٍ إلّا الله، فلا يحصلُ حينئذٍ العلمُ بها في أيّ شخصٍ هي، إلّا بإعلام عالم الغيب.

وذلك يحصل بأمرين:

أحدُهما: إعلامُه بمعصومٍ كالنبيّ، فيخبرُنا بعصمة الإمام وتعيينه.

وثانيهما: إظهارُ المعجزة على يده، الدالّةِ على صدقه في ادّعائه الإمامة.

وقال أهلُ السنّة: إذا بايعت الأمّةُ شخصاً غلبَ عندهم استعدادُه لها، واستولى بشوكته على خطط الإسلام، صار إماماً.

وقالت الزيديّة: كلُّ فاطميٍّ عالمٍ زاهدٍ، خرجَ بالسيف وادّعى

الإمامة، فهو إمامٌ.

والحقُّ خلافُ ذلك من وجهين:

الأوّل: أنّ الإمامةَ خلافةٌ عن الله ورسوله، فلا يحصلُ إلّا بقولهما.

والثاني: أنّ إثباتَ الإمامة بالبيعة والدعوى يُفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايعَ كلُّ فرقةٍ شخصاً، أو يدّعي كلُّ فاطميٍّ عالمٍ الإمامةَ، فيقع التحاربُ والتجاذب.

الشرح

ما أراده كلٌّ من المصنّف والشارح رحمهما الله أن يثبتاه هاهنا، هو أنّه لابدّ من تعيين الإمام بطريقةٍ تنسجم مع الغرض الذي لأجله كانت الإمامة، وأمّا وجه ذلك فهو ما يمكن عرضه من خلال الدليل التالي:

الفرض: الإمام المعصوم موجودٌ بالضرورة؛ وذلك لما تقدّم من أدلّةٍ أثبتت ضرورة وجود إمامٍ وضرورة كونه معصوماً.

المدّعى: تعيين الإمام ضروريٌّ أوّلاً، ولابدّ أن يكون من قِبل معصوم ثانياً، أو من خلال معجزةٍ مصدّقةٍ لما بين يديه من دعوى الإمامة.

البرهان: أمّا وجه الأمر ودليله، فلأنّه لو لم يعيَّن الإمام لما عرفه الناس، ولو لم يعرف الناسُ الإمام لما انقادوا إليه واتّبعوه، وهذا يؤدّي إلى نقض الغرض من وجود إمامٍ معصوم.

والحكيم الذي بيده أمر الإمامة والإمام لا يصدر عنه فعلٌ كهذا، وهو جعل شخصٍ للناس إماماً ثمّ لا يعيّنه لهم لكي يعرفوه وينتفعوا بوجوده المقدّس المبارك.

وأمّا وجه الثاني، فلأنّ طريقة التعيين والتعريف بالإمام لو لم تكن معصومةً لما أفادت العلم والاطمئنان، وإذا لم يكن الأمر كذلك لما وثقَ الناس بالإمام، أو بالذي قيل لهم: إنّه إمام، وفي هذا نقضٌ للغرض من جعل إمام معصومٍ تترتّب على وجوده وظيفةٌ إلهيّةٌ عظمى، ثمّ لا يتمّ تعريفه للناس بما لا يدع الشكّ في النفوس.

والوسيلة التي من شأنها التعريف بالإمام من دون شكٍّ أو ريبٍ، هي واحدة من اثنتين:

١. نصّ المعصوم على الإمام المعصوم؛ وذلك لأنّ العصمة ليست عضواً

زائداً في الإمام ظاهراً حتّى إذا رآه الناس أدركوا العصمة والإمامة.

٢. المعجزة وظهور الأمر الخارق الذي لا يقوى على فعله أيّ أحدٍ، وذلك مع كون تلك المعجزة مصدّقةً لدعوى الإمامة والعصمة.

إذن، فالإمامة شأنٌ إلهيٌّ كما في قوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، وهي أمرٌ إلهيّ لا دخالة للغير به، والذي هو شورى بينهم هو أمرهم، والإمامة ليست أمراً خاصّاً بهم يمكن لهم أن يبُتّوا فيه.

أمّا الآراء التي هي خلاف ذلك، فلا وجه لقبولها؛ وذلك من وجهين:

الأوّل: علمتَ أنّ الإمامة أمر الله، وهي خلافةٌ لله ورسوله، فكيف يتمّ تعيين الخليفة لشخصٍ دون إذنه؛ إذ الخليفة لابدّ أن يكون بينه وبين المستخلِف مسانخةٌ ومناسبة، وإلّا فالعاجز لا يكون خليفة القادر، ولا الجاهل، ولا السفيه، وأين هذه المعرفة الإلهيّة لأحدٍ إلّا لله أو لرسولٍ أو لوصيّ، وبالتالي لا أهليّة لغيرهم أن يعيّنوا خليفةً يكون مناسباً للمستخلف ذاتاً وصفةً وفعلاً.

الثاني: لو تُرك أمر تعيين الإمام المعصوم للناس لوقعَ الهرج والمرج، وأدّى الأمر إلى الفتنة التي من شأنها أن لا تُبقي ولا تذر، وهو بسبب الإمامة التي يراد لها قطع دابر الفتنة والاختلاف.

إشارات النصّ

لا نصَّ على أحد

قال التفتازاني: «ذهب جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج إلى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينصّ على إمامٍ بعده، وقيل: نصّ على أبي بكر... فقال الحسن البصري: نصّاً خفيّاً، وهو تقديمه إيّاه في الصلاة، وقال بعض أصحاب الحديث: نصّاً جليّاً، وهو ما روي أنّه عليه السلام قال: أئتوني بدواةٍ وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلّا أبا بكر، وقيل نصّ على عليٍّ ـ رضي الله

تعالى عنه ـ وهو مذهب الشيعة... ثمّ استدلّ أهل الحقّ بطريقين: أحدهما: أنّه لو كان نصٌّ جليٌّ ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلّق بمصالح الدين والدنيا لعامّة الخلق، لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة، وظهر على أجلّتهم الذين لهم زيادة قربٍ بالنبيّ صلى الله عليه وآله... واللازم منتفٍ، وإلّا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يتردّدوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام... فإن قيل: علموا ذلك وكتموه لأغراضٍ لهم في ذلك كحبّ الرئاسة والحقد على عليٍّ ـ رضي الله تعالى عنه ـ لقتله أقرباءهم وعشائرهم، وحسدهم إيّاه... وظنّهم أنّ النصّ قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة العمل به... وترك عليّ ـ رضي الله عنه ـ المحاجّة به تقيّةً وخوفاً من الأعداء...»[1].

يمكن تسجيل النقاط التالية على ما أفاده التفتازاني:

١. النصّ الخفيّ على أبي بكر من خلال تقديمه للصلاة. لقد أُشبعت هذه الرواية نقداً مِن حيث السند والدلالة.

٢. النصّ الجليّ. فلو كان الأمر كذلك فلماذا لم يحتجّ به أبو بكر نفسه على مَن رفض بيعته، ثم إذا كان جليّاً فما بال صحابة أجلّاء أنكروا مفاده، بل لا أقلّ لما تردّدوا في الأمر حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة.

٣. ألم يخالف بعض الأصحاب النبيّ ويحتجوا عليه بطريقةٍ لا تليق بالإنسان العادي فضلاً عن الإنسان الذي ليس كمثله إنسان، وهو محمّد صلى الله عليه وآله؟

الزيديّة

هم فرقةٌ أخذت اسمها من الثائر الشهيد زيد بن عليّ بن الحسين عليهما السلام حيث أشعل ثورةً بعد ثورة أبي الأحرار الإمام الحسين عليه السلام.

لقد وردت الروايات العديدة التي تظهر ما له من شأنٍ عند أئمّة أهل البيت

---

(١) شرح المقاصد: ج٥ ص٢٥٩ـ٢٦٠.

عليهما السلام فقد روى الكشي عن أبي الجارود قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام جالساً إذ أقبل زيد بن عليّ، فلما نظر إليه أبو جعفر عليه السلام قال: «**هذا سيّد أهل بيتي، والطالب بأوتارهم**»، وروى الصدوق عن معمّر بن سعيد قال: كنت جالساً عند الصادق عليه السلام فجاء زيد بن عليّ فأخذ بعضادتي الباب فقال له الصادق: «**يا عم أعيذك بالله أن تكون المصلوب بالكناسة...** إلى أن قال: **حدّثني أبي عن جدّي أنّه قال: يخرج من ولدي رجلٌ يقال له زيدٌ يُقتل بالكوفة، ويُصلب بالكناسة، يخرج من قبره حين ينشر، تُفتح له أبواب السماء، يبتهج به أهل السماوات والأرض**».

إنّ جميع الأخبار المتعدّدة التي وردت تشيد بشأن زيدٍ الشهيد، وبناءً على نظريّة جمع القرائن فإنّها تورث القطع بصدورها، ولهذا فلا يمكن النيل من مقام هذا الرجل اعتماداً على ترّهات هنا وتخرّصات هناك، تُلصَق به وهو بريءٌ منها ومن قائلها فيه.

هناك آراءٌ متعددةٌ للزيديّة (الذين يدّعون إمامة زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام)؛ من جملتها ما ذكره الشارح في هذا النصّ، وقد نقله أهل الكلام في معرض سرد آراء الفرق الإسلاميّة في مسألة النصّ على الإمام، فهم يرون أنّ «الإمامة تجب شرعاً لا عقلاً... النصّ على إمامة عليّ والحسنين... القضاء في فدك صحيحٌ خلافاً للإمامية وبعض الزيديّة... لو كان باطلاً لنقضه عليّ، ولو كان ظلماً لأنكره بنو هاشم والمسلمون...»[1].

---

(١) بحوث في الملل والنحل: ج٧ ص٤٧٠.

النصّ الثامن

الإمام هو الأفضل

قال: الرابع: الإمامُ يجبُ أنْ يكونَ أفضلَ الرعيّة؛ لما تقدّم في النبيّ.

أقول: يجب أن يكون الإمامُ أفضلَ أهل زمانِه؛ لأنّه مقدّمٌ على الكلّ. فلو كان فيهم مَن هو أفضلُ منه، لزمَ تقديم المفضول على الفاضل، وهو قبيحٌ عقلاً وسمعاً، وقد تقدّم بيانُه في النبوّة.

الشرح

إذا قيس الإمام بما سواه من الناس فهو إمّا أن يكون أفضل، أو أقلّ فضلاً، أو مساوياً في الفضل، لكنّه ليس أقلّ ولا مساوياً؛ وذلك للزوم الأوّل تقديم المفضول على الفاضل، وترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ؛ وذلك لأنّ مردّ ذلك إمّا لعدم العلم بالأفضل، أو لعدم القدرة على تقديمه مع العلم بأفضليّته، أو لا هذا ولا ذاك، وإنّما لبخلٍ أو سفهٍ، وهو ممّا لا يجوز عليه تعالى؛ وذلك لأنّه نقصٌ قبيحٌ، وقد علمتَ أنّه تعالى منزّهٌ عن كلّ نقصٍ وقبح.

إذن، يتعيّن أن يكون الإمام هو الأفضل والأتمّ والأكمل.

كما يمكن عرض ما تقدّم من دليلٍ، لإثبات ضرورة كون الإمام هو الأفضل، من خلال البيان التالي:

الفرض: الإمام موجودٌ بالضرورة.

المدّعى: الإمام هو الأفضل والأتمّ والأكمل.

البرهان: لو لم يكن كذلك لكان إمّا مفضولاً، أو مساوياً للغير بالفضل، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه.

أمّا الشقّ الأوّل؛ فلما يبدو من القياس التالي:

كون الإمام مفضولاً	**ترجيحٌ للمرجوح**
ترجيح المرجوح	**قبيحٌ**
∴ كون الإمام مفضولاً	**قبيحٌ**

وبما أنّ الإمامة شأنٌ إلهيّ، فلا يكون الإمام إلّا أفضلَ، وإلّا للزمَ صدور القبيح منه، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

جعل المفضول إماماً	**قبيحٌ**
لا شيء من القبيح	**بصادرٍ منه**
∴ لا شيء من جعل المفضول إماماً	**بصادرٍ منه**

وأمّا بطلان الشقّ الثاني فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

جعل المساوي إماماً	**ترجيحٌ بلا مرجّح**
الترجيح بلا مرجّح	**محالٌ**
∴ جعل المساوي إماماً	**محالٌ**

إشارات النصّ

تقديم المفضول أصلح!

رأيت أنّ الأفضلية تثبت حسن التقديم، وإلّا فالأمر من القباحة في مكان. إلّا أنّ هذا ممّا لم يكن في محلّه عند التفتازاني وهو يستعرض رأي الشيعة في هذه المسألة، مسألة كون الأفضل هو الذي يجب تقديمه، حيث قد تكون المصلحة في تأخير الأفضل وتقديم المفضول، قال: «واشترطت الشيعة أن يكون هاشميّاً بل علويّاً... وأن يكون أفضل أهل زمانه؛ لأنّ تقديم المفضول قبيحٌ عقلاً، ونقل عن الأشعريّ تحصيلاً لغرض نصبه وقياساً على النبوّة، وردّ بالقدح في قاعدة القبح، مع أنّ تقديم المفضول ربّما يكون أصلح، والبعثة من قِبل الحكيم العليم فيختار الأفضل، بل تحصل الأفضلية بالبعثة، وقد يحتجّ لتقديم المفضول بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضليّة عن الخلق في الأغلب»[1].

إذن فقد أشار في كلامه إلى أدلّة ضرورة شرط الأفضليّة، وهي التالية:

١. قبح تقديم المفضول على الأفضل.

---

(١) شرح المقاصد: ج٥ ص٢٤٥.

٢. الأفضل يحصّل الغرض من نصب الإمام.

٣. قياساً على النبوّة؛ كما أنّ النبيّ لابدّ أن يكون الأفضل فالإمام كذلك.

وقد ردّ التفتازاني الأدلّة جميعها، حيث قدح في قاعدة القبح، ولعلّ مقصوده هو أن لا قبح عقليّ في البين، وإنّما شرعيّ. ومع كون الحسن والقبح شرعيّين فلا يثبت مدّعى الشيعة بضرورة تقديم الأفضل وعدم تقديم المفضول، أو لعلّ مقصوده أنّ العقل الحرّ السليم لا يدرك قبح تقديم المفضول على الأفضل، بل لعلّ تقديمه يكون أصلح. ولا أدري كيف يجتمع أن يكون تصدّي الأقلّ أهليّة لشيءٍ أصلحَ من تصدّي الأكثر أهليّة، هذا خلف.

وبالذي تقدّم يكون التفتازاني ـ على حدّ زعمه ـ قد ردّ الدليلين الأوّل والثاني، وأمّا الثالث فقد ردّه بأمرين:

١. إنّ قياس الإمامة بالنبوّة قياسٌ مع الفارق، وذلك لأنّ النبوّة من قبل الحكيم وليست الإمامة كذلك.

٢. النبيّ قبل البعثة ليس الأفضل، وإنّما يصبح كذلك بعدها.

ويرد عليه:

أوّلاً: لقد وقع التفتازاني بالمصادرة والغلط؛ وذلك لأنّه يردّ على الشيعة رأيهم في مسألة الإمامة وهم يعتقدون بأنّها أمرٌ إلهيّ، فكلامه أوّل الكلام.

وثانياً: تقدّم أنّ النبيّ هو الأفضل قبل البعثة، وإلّا لكان إمّا مفضولاً أو مساوياً، والأوّل قبيح لا يصدر من الحكيم، والثاني ترجيح بلا مرجّح.

وأمّا الأدلة التي سردها احتجاجاً لتقديم المفضول مِن إجماع عليه بعد الخلفاء وكأنّ مسألة تقديم المفضول لم يكن معمولاً بها في عصر الخلفاء، ومِن شورى لم تكن في كلّ مورد عصر الخلفاء إلّا في خلافة أبي بكر وقد كانت شورى تجوّزاً، وأمّا خفاء الأفضلية فهي تؤكّد وبالنظر إلى خطورة مقام الإمامة أنّها لابدّ أن تكون أمراً إلهياً ينصُّ على مَن يكون خيرة الله تعالى.

النصّ التاسع

عليّ الإمام بعده

قال: الخامس: الإمامُ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عليُّ بن أبي طالب عليه السلام؛ للنصّ المتواتر من النبيّ صلى الله عليه وآله، ولأنّه أفضلُ أهلِ زمانِه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١)، ومساوي الأفضلِ أفضلُ، ولاحتياج النبيّ إليه في المباهلة، ولأنّ الإمامَ يجبُ أن يكونَ معصوماً، ولا أحدَ من غيره ممّن ادُّعي له الإمامةُ بمعصومٍ إجماعاً؛ فيكونُ هو الإمام. ولأنّه أعلمُ؛ لرجوع الصحابة في وقائعهم إليه، ولم يرجِع هو إلى أحدٍ منهم، ولقوله صلى الله عليه وآله: «أقضاكم عليّ»، والقضاء يستدعي العلمَ، ولأنّه أزهدُ من غيره، حتّى طلّقَ الدنيا ثلاثاً.

الشرح

بعد أن ثبتَ فيما تقدّم من أبحاثٍ ضرورة كون الإمام هو الأفضل علماً وعملاً، أراد هاهنا أن يعيّن مصداق هذا الإمام المعصوم الأفضل، ولا شكّ أنّ الأتمّ والأكمل الأفضل هو الإمام، لكن مَنْ هو ذلك الأتمّ الأكمل الأفضل الذي يخلف نبيّ الله ورسوله محمّداً صلى الله عليه وآله؟

هناك أدلّةٌ متعدّدةٌ ساقها المصنّف رحمه الله لإثبات كون عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي التالية:

١. النصّ المتواتر، وذلك كحديث الغدير الذي نصّ على إمامته وكونه أولَى بالمؤمنين من أنفسهم، وكذلك حديث المنزلة، وأحاديث كثيرةٌ ذُكر بعضها في مواطن عدّة، كحديث الثقلين، ولذلك جاء بصياغاتٍ عديدة[1].

٢. دليلٌ يعتمد على كون عليّ عليه السلام مساوياً للأفضل:

عليّ عليه السلام	**الأفضل**
مساوي الأفضل	**مساوي محمّدٍ صلى الله عليه وآله الأفضل**
∴ عليّ عليه السلام	**الأفضل**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

عليّ عليه السلام	**الأفضل**
الأفضل	**هو الإمام**
∴ عليّ عليه السلام	**هو الإمام**

أمّا صغرى القياس الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ (آل عمران: ٦١)،

---

(١) علم الإمام، بحوثٌ في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدريّ: ص٣٢.

حيث لم يخرج معه للمباهلة غير عليّ عليه السلام من الرجال، وفاطمة من النساء، والحسن والحسين من الأبناء.

٣. يمكن عرض هذا الدليل الذي بموجبه يُثبت أنّ علياً عليه السلام هو الإمام والخليفة بعده صلى الله عليه وآله، من خلال القياس التالي:

عليّ عليه السلام	**معصومٌ غير نبيّ**
كلّ معصومٍ غير نبيّ	**إمامٌ**
∴ عليّ عليه السلام	**إمامٌ**

حيث إنّ كلّ مَن ادّعي له الإمامة لم يكن معصوماً حتّى لدى مَن ادّعاها، إذن هناك إجماعٌ عند السنّة والشيعة على عدم عصمة مَن هو غير عليّ عليه السلام ممّن ادُّعيت لهم الإمامة، ولا إجماع على عدم عصمته عليه السلام.

٤. من الأدّلة التي تفيد تميّز عليّ عليه السلام عمّن عداه، وبه تثبت أفضليّته التي تدلّ على كونه الإمام الذي يقتضي لطفُه تعالى وجودَه؛ لما يتوقّف عليه من منفعةٍ للإنسان في نشأتيه: الدنيا والآخرة، هو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله احتاجَ إليه دون غيره في مباهلة نصارى نجران، وبما أنّه صلى الله عليه وآله لا ينطق ولا يفعل إلّا عن وحيٍ يوحى إليه، فيكون عليٌّ عليه السلام دون أحدٍ سواه مختاراً للعناية الإلهيّة، فهو الإمام دون غيره، وهو المطلوب.

٥. من الأدلّة التي تساعد على إثبات كونه عليه السلام مصداق الإمام الذي ثبت أنّ وجوده المصداق الأبرز للّطف والرحيميّة الإلهيّة: كونه الأعلم، ولا شكّ أنّ الإمامة لا تكون من نصيب غير الأعلم. وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياسين التاليين:

عليّ عليه السلام	**الأعلم**
الأعلم	**هو الإمام**
∴ عليّ عليه السلام	**هو الإمام**

***

لا أحد ممّن عداه عليه السلام	**بالأعلم**[1]
الإمام	**هو الأعلم**
∴ لا أحد ممّن عداه عليه السلام	**بالإمام**

أمّا كبرى القياس الأوّل فواضحةٌ؛ إذ الإمام هو الذي يُقتدى به سيّما في الملمّات والمهمّات، حيث يتوخّى الناسُ الأكثرَ خبرةً ودرايةً لكي يُخرجهم ممّا هم فيه.

وأمّا صغراه فلما تواترَ من لجوء الناس إليه حتّى مَن آلت إليهم زمام الأمور، يسألونه الحلول والمخارج من المواقف المحرجة علميّةً وغير علميّة، والتاريخ رُغم أنّه كُتب بأيدٍ لا تضمر إلّا العداوة والبغضاء لعليٍّ وآله، ذكر ما يستفاد منه ذلك، وهذا ما سوف نُفرد له مجالاً في إشارات هذا النصّ. ولم يذكر التاريخ أنّ عليّاً عليه السلام رجع إلى واحدٍ قطّ.

وبهذا يمكن تلخيص هذا الكلام من خلال القياس التالي:

كلّ مَنْ يُرْجع إليه ولا يرجِع إلى أحد	**هو الأعلم**
عليّ عليه السلام	**كذلك**
∴ عليّ عليه السلام	**هو الأعلم**

ولا شكّ أنّ الإمامة للأعلم، فعليٌّ عليه السلام هو الإمام دون أحدٍ سواه.

والذي يدلّ على أعلميّته عليه السلام هو أنّه عليه السلام الأقضى، والقضاء لا يكون إلّا عن علمٍ، فهو الأقضى، والأقضى هو الأعلم، والأعلم هو الإمام، إذن فعليٌّ عليه السلام هو الإمام. والذي أشار إلى كونه عليه السلام الأقضى، هو مَن لا ينطق عن الهوى، حيث قال صلى الله عليه وآله: «**أقضاكم عليّ**»[2]. وكذلك الأمر بالنسبة لزهده عليه السلام، فهو الأزهد، فهو الإمام.

---

(١) قياسٌ من الشكل الثاني.

(٢) صحيح البخاري: ج٣ ص٤٦٠، الحديث رقم (٤٤٨١).

إشارات النصّ

لماذا النصّ

قال العلّامة المظفّر رحمه الله: «نعتقد أنّ الإمامة كالنبوّة لا تكون إلّا بالنصّ من الله تعالى على لسان رسوله، أو لسان الإمام المنصوب بالنصّ إذا أراد أن ينصّ على الإمام من بعده. وحكمها في ذلك حكم النبوّة بلا فرقٍ، فليس للناس أن يتحكّموا فيمن يعيّنه الله هادياً ومرشداً لعامّة البشر، كما ليس لهم حقّ تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه؛ لأنّ الشخص الذي له من نفسه القدسيّة استعداد تحمّل أعباء الإمامة العامّة، وهداية البشر قاطبة، يجب أن لا يُعرف إلّا بتعريف الله، ولا يُعيّن إلّا بتعيينه...»[1]؛ وذلك لأنّ النفس القدسيّة التي لها تلك الأهليّة ليست أمراً محسوساً ملموساً يدركه الناس جميعاً، وذلك كعضوٍ من الأعضاء الحسيّة الظاهرة لكلّ أحدٍ، إذن لابدّ من معيِّنٍ للشخص الذي اختير لهداية البشريّة، والمعيّن لشيءٍ لابدّ من أن يكون عارفاً به واقفاً على شأنه أو شؤونه المختلفة، وإلّا فيكون التعيين خبطَ عشواء، وهذا ليس مسلكاً يتعامل به مع مصير البشريّة التي ما خلقها الله سدى، وإنّما خلقها لهدفٍ وغايةٍ هي العبادة والسير في صراط الله المستقيم.

ثمّ إنّ الإمامة أمرُ الله وشأنه، ومن ثمّ لا مجال لإقحام قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)، حيث يُرشد الله تعالى نبيّه أن يحثّهم على التشاور في أمورهم، وأمّا ما هو ليس أمراً من أمورهم، فلا مجال لهم لكي يتشاوروا فيه. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الإمامة	**بأمرهم**
كلّ ما يُتشاور فيه	**أمرهم**

---

(١) عقائد الإماميّة: ص٧٤، عقيدتنا في أنّ الإمامة بالنصّ.

∴ لا شيء من الإمامة ممّا يُتشاور فيه

أمّا الصغرى فلما تقدّم في قوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، فالإمامة عهدُ الله وأمره، وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨).

النصّ والاختلاف

قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «ثمّ يجب أن يفرض السانُّ طاعةَ من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلّا من جهته أو بإجماعٍ من أهل السابقة على مَن يصحّحون علانيةً عند الجمهور أنّه مستقلّ بالسياسة، وأنّه أصيلٌ حاصلٌ عنده الأخلاق الشريفة، من الشجاعة والعفّة وحسن التدبير، وأنّه عارفٌ بالشريعة حتّى لا أعرف منه، تصحيحاً يظهر ويستعلن، ويتّفق عليه الجمهور عند الجميع. ويسنّ عليهم أنّهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو اجتمعوا على غير مَن وُجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله.

والاستخلاف بالنصّ أصوب؛ فإنّ ذلك يؤدّي إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف»[1]. إذن، غير النصّ يثير الاختلاف الذي يراد للإمام دفعه، وبهذا يلزم من الطرق الأخرى ـ غير النصّ ـ نقض الغرض من الإمامة.

---

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء: ص٥٠٢ـ٥٠٣

النصّ العاشر
عليّ الأفضل

أقول: لمّا فرغَ من شرائط الإمامة، شرعَ في تعيين الإمام، وقد اختلف الناسُ في ذلك:

فقال قومٌ: إنّ الإمامَ بعد رسول الله العبّاسُ بنُ عبد المطّلب؛ بإرثه.

وقال جمهورُ المسلمين: هو أبو بكرِ بنُ أبي قحافةَ؛ باختيار الناس له.

وقالت الشيعةُ: هو عليُّ بن أبي طالبٍ؛ بالنصّ عليه من الله ورسوله، وذلك هو الحقُّ، وقد استدلَّ المصنّفُ على أحقّيته بوجوه:

الأوّل: ما نقلته الشيعةُ نقلاً متواتراً بحيث أفاد العلمَ يقيناً من قول النبيّ صلى الله عليه وآله في حقّه: «سلِّموا عليه بإمرة المؤمنين»، «وأنت الخليفةُ من بعدي» و«أنت وليُّ كلِّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ بعدي».

وغير ذلك من الألفاظ الدالّةِ على المقصود، فيكونُ هو الإمامَ، وذلك هو المطلوب.

الثاني: أنّه أفضلُ الناس بعد رسولِ الله صلى الله عليه وآله، فيكونُ هو الإمامَ؛ لقبح تقديم المفضولِ على الفاضل. أمّا أنّه أفضلُ فلوجهين:

الأوّل: أنّه مساوٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله، والنبيّ أفضل، فكذا مساويه، وإلّا لم يكن مساوياً.

أمّا أنّه مساوٍ له؛ فقوله تعالى في آية المباهلة: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾

(آل عمران: ٦١)، والمرادُ بأنفسنا: هو عليٌّ بنُ أبي طالبٍ عليه السلام؛ لما ثبتَ بالنقل الصحيح، ولا شكّ أنّه ليس المرادُ به: أنّ نفسَه هي نفسُه؛ لبطلان الاتّحاد، فيكونُ المرادُ أنّه مثلُه ومساويه، كما يُقال: «زيدٌ الأسد» أي: مثلُه في الشجاعة، وإذا كانَ مساوياً له، كان أفضلَ، وهو المطلوب.

الثاني: أنّ النبيَّ صلى الله عليه وآله احتاجَ إليه في المباهلة في دعائه، دون غيره من الصحابة والأنساب، والمحتاجُ إليه أفضلُ من غيره، خصوصاً في هذه الواقعةِ العظيمةِ التي هي من قواعدِ النبوّةِ ومؤسّساتها.

الشرح

فيما يلي عرضٌ مفصّل للأدلّة التي ساقها المصنّف رحمه الله والتي من شأنها تعيين الإمام والخليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله مصداقاً، بعد أن تمّ تعيين ملامحه مفهوماً وعنواناً.

هناك مصاديق متعدّدة طُرحت يُزعم أنّ فيها صلاحيّة القيام بوظيفة الخلافة للنبيّ صلى الله عليه وآله، حيث طُرحت أسماءٌ عدّة هي:

١. العبّاس بن عبد المطّلب، والملاك في ذلك عند مَن رشّحه هو الوراثة، فهو عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله.

٢. أبو بكر بن أبي قحافة؛ وذلك لوقوع اختيار المجتمعين في السقيفة له، حيث عُدّ هؤلاء جمهور المسلمين، مع وجود المخالف لهذا القرار ممّا يعتدّ به كمّاً وكيفاً.

٣. عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وهو ما قالت به الشيعة، وذلك استناداً إلى أدلّةٍ قاطعةٍ وبراهين ساطعةٍ، سوف يتمّ التعرّض لخمسةٍ منها على سبيل المثال لا الحصر، والخمسة هي التالية:

١. الأخبار المتواترة التي ركّزت على كونه عليه السلام هو أَولَى بالمؤمنين من أنفسهم، وأنّه الخليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

٢. أنّه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وهذان الدليلان مورد البحث في هذا النصّ.

٣. الإمام لابدّ أن يكون معصوماً، ولا معصوم ممّن طُرح غيره عليه السلام كالعبّاس وأبي بكر.

٤. الإمام أعلم الناس، ولا واحد ممّن ذُكر في قباله عليه السلام كذلك.

٥. الإمام الأزهد، والأزهد عليّ عليه السلام، فهو الإمام.

أمّا الأوّل من هذه الأدلّة، حيث وردت أحاديث متواترة تؤكّد أنّه هو الخليفة من بعده صلى الله عليه وآله، الأهمّ منها ـ وكلّها مهمّة ـ اثنان هي:

١. حديث الغدير. ٢. حديث المنزلة.

أمّا **حديث الغدير**: فقد قال فيه العلّامة المتتبّع الأمينيّ رحمه الله: «...وأمّا كتب الإماميّة في الحديث والتفسير والتاريخ وعلم الكلام، فضع يدك على أيٍّ منها تجده مفعماً بإثبات قصّة الغدير والاحتجاج بمؤدّاها، فمن مسانيد عنعنتها الرواة إلى منبثق أنوار النبوّة، ومراسيل أرسلها المؤلّفون إرسال المسلّمات، حذفوا أسانيدها؛ لتسالم فِرق المسلمين عليها.

ولا أحسب أنّ أهل السنّة يتأخّرون بكثيرٍ عن الإماميّة في إثبات هذا الحديث والبخوع لصحّته، والركون إليه، والتصحيح له، والإذعان بتواتره، اللّهمّ إلّا شذّاذاً تنكّبت عن الطريقة، وحدت بهم العصبيّة العمياء إلى رمي القول على عواهنه، وهؤلاء لا يمثّلون من جامعة العلماء إلّا أنفسهم؛ فإنّ المثبتين المحقّقين للشأن، المتولّعين في الفنّ، لا تخالجهم أيّة شبهةٍ في اعتبار أسانيدهم التي أنهوها... إلى جماهير من الصحابة والتابعين»[1].

ثمّ انهمك رحمه الله وبكلّ حذقٍ وإتقانٍ وصدقٍ، في بيان ما أومأ إليه، فاستعرض رواةَ حديثٍ من الصحابة طبق حروف الهجاء، فبدأ بالراوي المعروف أبي هريرة الدوسي.

وأمّا الحديث المذكور ومن حيث دلالته وفقهه، فهو ممّا لا ريب في أنّه دالٌّ على ما هو الحقّ، وأنّ المراد من الوليّ هو الأَولَى بالأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك من خلال قرائن داخليّةٍ لفظيّةٍ وخارجيّةٍ حاليّة، وهذا ما سوف نقف عليه إجمالاً في إشارات هذا النصّ.

---

(١) الغدير في الكتاب والسنّة والأدب: ج١ ص٤٠.

وأمّا **حديث المنزلة**: فله من الأهميّة في إثبات المطلوب ما لا يقلّ عن الحديث السابق؛ فهو متواترٌ لا ريب في دلالته على ما هو الحقّ في المسألة.

قال آية الله شرف الدين رحمه الله: «لم يختلج في صحّة سنده ريبٌ... حتّى أنّ الذهبيّ ـ على تعنّتِهِ ـ صرّح في (تلخيص المستدرك) بصحّته، وابن حجر الهيثمي ـ على محاربته بصواعقه ـ ذكر الحديثَ في الشبهة (١٢) من (الصواعق)، فنقل القول بصحّته عن أئمّة الحديث الذين لا معوّل فيه إلّا عليهم، فراجع.

ولولا أنّ الحديث بمثابةٍ من الثبوت، ما أخرجه البخاري في كتابه؛ فإنّ الرجل يغتصبُ نفسه عند خصائص عليّ وفضائل أهل البيت اغتصاباً. ومعاوية كان إمام الفئة الباغية، ناصبَ أمير المؤمنين وحاربه، ولعنه على منابر المسلمين، وأمرَهم بلعنه، لكنّه... لم يجحد حديث المنزلة، ولا كابرَ فيه سعد بن أبي وقّاص حين قال له فيما أخرجه مسلم: ما منعك من أن تسبَّ أبا تراب؟! فقال: أما ما ذكرتُ ثلاثاً قالهنّ له رسول الله فلن أسبّه، لأن تكون لي واحدةٌ منها أحبّ إليّ من حمر النعم، سمعتُ رسول الله يقول له وقد خلّفه في بعض مغازيه: **أمَا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبوّة بعدي...**»[1].

فأبلسَ معاوية، وكفّ عن تكليف سعد.

أزيدك على هذا كلّه: أنّ معاوية نفسه حدَّث بحديث المنزلة، قال ابن حجر في صواعقه: أخرج أحمد أنّ رجلاً سأل معاوية عن مسألةٍ فقال: سَل عنها عليّاً؛ فهو أعلم. قال: جوابك فيها أحبّ إليّ من جواب عليّ، قال: بئس ما قلت! لقد كرهتَ رجلاً كان رسول الله يغرّه بالعلم غرّاً[2]، ولقد قال له: **أنت منّي بمنزلة**

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج٣ ص٦٧، الحديث رقم (١٤٦٥)، إسناده صحيح على شرط البخاري؛ سنن الترمذي، مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، الحديث رقم (٣٧٣٣).

(٢) غرَّ الطائر فرخه يغرّه غِراراً أي: زقّه. وفي حديث معاوية، قال: «كان النبيّ صلّى الله عليه

هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي، وكان عمر إذا أشكل عليه شيء أخذَ منه، إلى آخر كلامه».

وأمّا الدليل الثاني، والذي من خلاله يتعيّن عليٌّ عليه السلام خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وآله من بعده، فهو لكونه الأفضل، وقد تقدّم أنّ الأفضل هو الإمام. وهذا الدليل يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الأفضل هو الإمام.

المدّعى: عليّ عليه السلام هو الإمام.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال البيان التالي:

عليٌّ	**هو الأفضل**
الأفضل	**هو الإمام**
∴ عليٌّ	**هو الإمام**

أمّا الكبرى فقد اتّضحت في النصّ السابق، وإنّما الذي يراد توضيحه هو الصغرى، وهو ما يتمّ من خلال بيان أمرين:

١. عليّ عليه السلام مساوٍ للنبيّ الأفضل.

٢. عليّ عليه السلام احتيج إليه دون أحدٍ سواه في أمرٍ عظيم.

وهذان الأمران نبيّنهما أدناه.

أمّا الأمر الأوّل، فيمكن بيانه من خلال القياس التالي:

عليّ عليه السلام	**مساوي النبيّ الأفضل**
كلّ مساوي الأفضل	**أفضل**
∴ عليٌّ عليه السلام	**أفضل**

وسلم يغرّ عليّاً بالعلم، أي: يلقمه إيّاه». لسان العرب، لابن منظور: ج٥ ص١٨.

أمّا الصغرى فلقوله تعالى في آية المباهلة: ﴿**وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ (آل عمران: ٦١). والذي خرج مع النبيّ صلى الله عليه وآله لمباهلة نصارى نجران من الرجال عليٌّ فقط لا غير، مع وجود عددٍ من الأكابر من الصحابة، فهو نفس رسول الله صلى الله عليه وآله دون أحدٍ سواه، والمراد بذلك: أنّ له من المقام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله ما ليس لأحدٍ غيره، وليس المراد أنّه عين الرسول، وإلّا فلا اثنينيّة مع العينيّة، ولا عينيّة مع الاثنينيّة، وقد قامت الأدلّة التي تُثبت امتناع مثل هذا الاتّحاد.

وأمّا الكبرى فلو لم يكن مساوي الأفضلِ منَ الكلِّ، أفضلَ مِنَ الكلّ، لكان هذا خُلف كونه مساوياً له؛ وذلك لأنّ من خواصّه صلى الله عليه وآله أنّه الأفضل، فلكي يساويه شخصٌ لابدّ أن يكون أفضل أيضاً، وإلّا لَمَا كان مساوياً، حيث للنبيّ صلى الله عليه وآله شيءٌ ليس لعليّ عليه السلام، فلا يكون عليّ عليه السلام مساوياً، وهذا ممّا يتنافي مع دلالة الآية الكريمة.

وأمّا الأمر الثاني، فيمكن عرضه من خلال القياس التالي أيضاً:

المحتاج إليه في الأمر الجليل الخطير	**أفضل ممّا عداه**
عليٌّ عليه السلام	**محتاجٌ إليه في ذلك**
∴ عليّ عليه السلام	**أفضلُ ممّا عداه**

والأمر واضحٌ كبرىً وصغرىً، وقد احتيج لأمير المؤمنين عليه السلام في أمرٍ خطير، ألا وهو المباهلة، والذي يؤشِّر على خطورة ذلك هو العناية الإلهيّة والنبويّة الكاشفة عنه، فالقرآن ساقها بلغةٍ حازمةٍ فيها من التحدّي ما فيها، وكذلك ما كان منه صلى الله عليه وآله في تنفيذ الأمر الإلهيّ الذي دعاه لدعوة الرهط الخاصّ من أهل بيته صلى الله عليه وآله، وللمباهلة في أمرٍ عظيم، حيث نجد أنّ هيبة المشهد أدخلَ الرعب في قلوب الطرف الآخر فحملهم على الانكفاء عائدين بخفّي حنين.

إشارات النصّ

حديث الغدير

بعد أن أعدَّ النبيُّ صلى الله عليه وآله المشهدَ الذي يعدّ قرينةً حاليّةً تشير إلى المراد من قوله صلى الله عليه وآله أنّ عليّاً مولى المؤمنين، وبعد أن أدّى صلاة الظهر في عشرات الألوف التي جاءت لوداعه صلى الله عليه وآله، خطبَ في القوم إلى أن قال: «**أيّها الناسُ مَن أَولَى بالمؤمنين بأنفسهم؟** قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **إنّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أَولَى بهم من أنفسهم، فمَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه....**

ثمّ قال: اللّهمّ والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وأحِبّ مَن أحبّه، وأبغض مَنْ أبغضه، وانصر مَنْ نصره، واخذل مَنْ خذله، وأدِر الحقّ معه حيثما دار، ألا فليبلّغ الشاهد الغائب.

ثمّ لم يتفرّقوا حتّى نزل أمين وحي الله بقوله: ﴿**اليَومُ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ (المائدة: ٣)، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **الله أكبر على إكمال الدين وتمام النعمة ورضا الربّ برسالتي، والولاية لعليّ من بعدي**»[1].

نعم، إنّ المولى مشتركٌ لفظيّ، أي: لفظٌ واحدٌ له أكثر من معنى، ولكي يتعيّن واحدٌ منها دون غيره لابدّ من قرينةٍ تفيد ذلك، وهو ما يمكن الإشارة إليه بما يتناسب مع هذه الدروس المختصرة من خلال الإشارة إلى قرينتين صارفتين عن المعاني إلى المعنى الحقّ، والذي هو بمعنى الأَولَى والأحقّ بولاية أمر المسلمين بعد رحيله صلى الله عليه وآله، وهما:

١. القرينة اللفظيّة أو الداخليّة.

٢. القرينة الحاليّة أو الخارجيّة.

أمّا القرينة اللفظيّة، فقد قال المصنّف رحمه الله: «...وقد نقل المسلمون كافّةً هذا

---

(١) الغدير: ج١ ص٣٥.

الحديث نقلاً متواتراً، لكنّهم اختلفوا في دلالته على الإمامة، ووجهُ الاستدلال به أنّ لفظة (مولى) تفيد الأَولَى؛ لأنّ مقدّمة الحديث تدلّ عليه، ولأنّ عرف اللغة يقتضيه، وكذا الاستعمال؛ لقوله تعالى: ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ﴾ (الحديد: ١٥) أي: أَولَى بهم، وقول الأخطل: (فأصبحت مولاها من الناس كلّهم)، وقولهم: مولى العبد أي: الأَولَى بتدبيره والتصرّف فيه...»[١]، وقد كان الفهم المتبادر للصحابة والتابعين هذا المعنى دون غيره[٢].

وأمّا قرائن الحال، وهي عبارة عن المشهد المؤثّر الذي تولّى النبيّ صلى الله عليه وآله إعداده، وهو ما يمكن بيانه من خلال التالي، وذلك بالرجوع إلى أجواء الغدير من حيث الزمان والمكان والظرف النفسيّ لحجيجٍ تمَّ إرجاعهم بعد تفرّقهم شطرَ أوطانهم ليعودوا ثانيةً بأمرٍ منه صلى الله عليه وآله:

١. الأمر بالصلاة جامعةً في السفر، وقد كانت صلاة الظهر.

٢. المكان وعرٌ والأوان حرٌّ لا يطاق.

٣. إقامة منبر من الأحداج، وهذا يتطلّب وقتاً وجهداً في زمانٍ كهذا ومكانٍ كذلك.

٤. وقوفه صلى الله عليه وآله على المنبر وإلى جواره عليّ عليه السلام، حيث خطبَ وقدّم المقدّمات المقرّرة لما يريد إفادته.

٥. حضور الجمع الغفير، فهم مئة ألفٍ أو يزيدون، وفي جمعهم وترتيبهم بعد تفرّقهم وإعداد الجوّ لوصول الصوت إليهم ممّا تتطلّب مؤونةً وجهداً، لا يبذله سيّد الحكماء إلّا لأمرٍ خطيرٍ جسيم.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٤٩٩ـ٥٠٠.

(٢) بداية المعارف الإلهية: ج٢ ص١٠٩.

حديث المنزلة

قال المصنّف رحمه الله أيضاً: «أقول: هذا دليلٌ آخر على إمامة عليّ عليه السلام، وتقريره: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: (**أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي**)، وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث، لكنّهم اختلفوا في دلالته على الإمامة. وتقرير الاستدلال به: أنّ عليّاً عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله»[1].

إذن، فلعليّ كلّ ما للنبيّ من الشؤون سوى النبوّة، ومن جملة الشؤون أنّه صلى الله عليه وآله أَولَى بالمؤمنين من أنفسهم، فعليٌّ عليه السلام كذلك.

وقد أُثيرت إثاراتٌ عدّةٌ حول هذا الحديث، وكلّ حديثٍ يكون فيه لعليّ عليه السلام من المناقب ما ليس لغيره؛ وذلك لأسبابٍ معروفةٍ جدّاً، وذلك لكمّ الأفواه والعقول عن التساؤل: إذا كان لعليّ ما ليس لغيره من مناقب. إذن، لماذا ليس له هذا الدور في ماضي الأمّة وحاضرها ومستقبلها؟ وإنّما هو لأشخاصٍ ليس لهم أيٌّ من هذا الذي لأمير المؤمنين عليه السلام، وهذا قد يجرّ لمراجعةٍ لا تُحمد عقباها على الاتّجاه الآخر، ولذلك كانت المحاولات دؤوبةً محمومةً للتخفيف من وهج فضائل عليٍّ وأهل بيته، وذلك بطرقٍ شتّى، ولا يتّسع المجال لعرضها هاهنا.

فمن جملة المحاولات السقيمة البائسة، كأن يقال: إنّ كلامه صلى الله عليه وآله الذي استخلفَ فيه عليّاً عليه السلام إنّما ولّاه على المدينة لحين رجوعه صلى الله عليه وآله من غزوته، إذن فالولاية التي تستفاد من حديث المنزلة مخصوصةٌ بالزمان والمكان.

وأُجيب عن هذا التشويش بأجوبةٍ عدّة نذكر اثنين منها:

١. المورد لا يخصّص الوارد، فإذا قيل: ينجس الماء الموجود في الكوز إذا

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٠١، المسألة الخامسة.

لاقته نجاسة، فإنّه لا مدخليّة للمورد وهو الكوز، ولا يخصّص الحكم بحيث لا ينجس الماء إذا وجِد في وعاءٍ آخر غير الكوز، والحكم بولاية عليّ عليه السلام لا يخصّصه المورد المذكور، وإنّما هو وليدُ سيرةٍ ومسلكٍ عقلائيٍّ لا يشذّ عنه إلّا مستهترٌ سادر[1] لا يرعى قيمة ما بناه من بناء، وهو صلى الله عليه وآله لعصمته وحكمته أجلّ من أن يكون غير مهتمّ بالأمّة في كلّ ظرفٍ وآن من الآنات، كيف وهمّ الأمّة يشغله، وهو يجود بنفسه على فراش الموت، حيث طلبَ كتفاً ودواةً لكي يكتب للأمّة ما يَحول دون انزلاقها فيما لا يُحمد من تضعضعٍ وذهاب ريح؟!

٢. الاستثناء المذكور في متن الحديث: «**...إلّا أنّه لا نبيّ بعدي**» يفيد العموم، فلعليّ من النبيّ كلّ ما لهارون من موسى إلّا النبوّة، ومن جملة ما للنبيّ صلى الله عليه وآله الإمامة وولاية الأمر على المسلمين كافّة وفي كلّ زمانٍ ومكان.

عليٌّ الأفضل

قال ابن أبي الحديد المعتزليّ: «اتّفق شيوخنا كافّة رحمهم الله، المتقدّمون منهم والمتأخّرون، والبصريّون والبغداديّون، على أنّ بيعة أبي بكرٍ الصدّيق بيعةٌ صحيحةٌ شرعيّة، وأنّها لم تكن عن نصّ، وإنّما كانت بالاختيار الذي ثبت بالإجماع، وبغير الإجماع كونه طريقاً إلى الإمامة.

واختلفوا في التفضيل، فقال قدماء البصريين كأبي عثمانٍ عمرو بن عبيد، وأبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام، وأبي عثمان عمرو بن بحرٍ الجاحظ، وأبي معن ثمامة بن أشرس... وجماعة غيرهم: أنّ أبا بكر أفضل من عليّ عليه السلام....

وقال البغداديّون قاطبةً ـ قدماؤهم ومتأخّروهم ـ كأبي سهل بشر بن المعتمر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبد الله جعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافيّ... وأبي القاسم عبد الله بن محمود البلخيّ وتلامذته: إنّ عليّاً عليه السلام أفضل من أبي بكر.

---

(١) سادر: تائه. وتكلّم سادراً: غير متثبّت في كلامه.

وإلى هذا المذهب ذهب من البصريّين أبو عليّ محمّد بن عبد الوهّاب الجبّائي أخيراً، وكان من قبلُ من المتوقّفين، كان يميل إلى التفضيل ولا يصرّح به، وإذا صنّف ذهب إلى الوقف في مصنّفاته. وقال في كثير من تصانيفه: إن صحّ خبر الطائر فعليٌّ أفضل....

وممّن ذهبَ من البصريين إلى تفضيله عليه السلام الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عليّ البصريّ رضي الله عنه، كان متحقّقاً بتفضيله، ومبالغاً في ذلك، وصنّف فيه كتاباً مفرداً....

وأمّا نحن فنذهب إلى ما يذهب إليه شيوخنا البغداديّون من تفضيله عليه السلام»[1].

(١) شرح نهج البلاغة: ج١ ص١٥ـ١٦.

النصّ الحادي عشر

الإمام هو المعصوم

الثالث: أنّ الإمامَ يجبُ أنْ يكونَ معصوماً، ولا شيءَ من غير عليّ عليه السلام ممّن ادُّعيت له الإمامةُ بمعصومٍ، فلا شيء من غيره بإمامٍ.

أمّا الصغرى؛ فقد تقدّم بيانها.

وأمّا الكبرى؛ فللإجماع على عدم عصمةِ العبّاس وأبي بكر، فيكون عليٌّ عليه السلام هو المعصومَ، فيكونُ هو الإمامَ، وإلّا لزم إمّا خرقُ الإجماعِ لو أثبتناها لغيره، أو خلوُّ الزمان من إمامٍ معصومٍ، وكلاهما باطلان.

الشرح

هذا هو الدليل الثالث من الأدلّة التي بموجبها يكون عليّ بن أبي طالب إماماً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: عليّ بن أبي طالب ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله وصهره.

المدّعى: عليّ بن أبي طالب هو الإمام دون غيره ممّن ادُّعيت له الإمامة كالعبّاس وأبي بكر.

البرهان: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو كان كلّ من أبي بكرٍ أو العبّاس إماماً، لكان كلّ منهما معصوماً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلما تقدّم مِنْ أنّ الإمام لابدَّ أن يكونَ معصوماً، وأمّا بطلان التالي فللإجماع؛ حيث إنّ هناك إجماعاً على عدم عصمة أحدٍ ممّن ذُكر للإمامة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا أحد ممّنْ ذُكر **بمعصومٍ**

كلّ إمامٍ **معصومٌ**

∴ لا أحد ممّن ذُكر **بإمامٍ**

فإذا لم يكن عليٌّ إماماً فلا إمام في البين؛ وذلك لأنّ مَن ادُّعيتْ له الإمامة في ذلك الوقت لا يخرج عن دائرة الثلاثة: العبّاس عمّ النبيّ، وأبو بكر، وعليّ. وقد ثبتَ عدم كون كلّ من الأوَّلَين بإمامٍ، فيتعيّن أن يكون عليٌّ هو الإمام، وإلّا للزمَ خلوّ الزمان من إمامٍ معصوم، وهو ممّا لا يصحّ، حيث ثبتَ في محلّه أنّ الأرض لا تخلو من حجّة. وهذا ما يستفاد من بعض الآيات والأخبار، وهو ما سوف نسلّط عليه الضوء في إشارات هذا النصّ إن شاء الله.

وبعبارةٍ أخرى: لو لم يكن عليٌّ هو الإمام للزمَ عصمة من ادُّعي له الإمامة، أو خلوّ الزمان من إمامٍ معصوم، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، فالمقدَّم مثله.

أمّا الملازمة فقد اتّضحت، وكذلك بطلان التالي؛ وذلك لأنّ لازم الشقّ الأوّل مخالفة الإجماع، حيث إنّ القول بإمامة غير عليٍّ قولٌ بعصمة مَن ليس بمعصومٍ إجماعاً، ولازم الشقّ الثاني مخالفة مفاد آيات مثل: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: ٣٠)، وأخبار كحديث الثقلين، حيث جاء متواتراً يفيد عدم افتراق الكتاب عن العترة.

إشارات النصّ

قوله: «أمّا الصغرى... وأمّا الكبرى...»

القياس المذكور في النصّ والذي تمّ الكلام عن صغراه وكبراه هو قياسٌ من الشكل الثاني، وهو الذي تقدّم ذكره في الشرح، وهو التالي:

لا أحد ممّن ذُكر — بمعصومٍ
كلّ إمامٍ — معصومٌ
∴ لا أحد ممّن ذُكر — بإمامٍ

إلّا أنّ الشارح رحمه الله خلطَ بين الكبرى والصغرى؛ وذلك لأنّ المطلوب الذي هو ثبوت الأكبر والأصغر هو: «لا أحد ممّن ذُكر بإمامٍ»، ومن المعلوم أنّ الأكبر هو الحدّ الذي يوجد في الكبرى، والأصغر هو الذي يكون في الصغرى، وهاهنا وحيث إنّ القياس من الشكل الثاني ـ الذي لا ينتج إلّا سلباً؛ وذلك لأنّ من شروطه الاختلاف بالكيف بين مقدّماته ـ فإنّ الحكم فيه سلبُ الأكبر عن كلّ ما يصدق عليه الأصغر، وهو هاهنا سلب الإمامة عن العبّاس وأبي بكر، إذن فالكبرى ـ والتي تقدّم بيانها ـ هي القول بأنّ كلَّ إمامٍ معصومٌ، والصغرى هي: لا أحد ممّن ذُكر (أي: العبّاس وأبي بكر) بمعصومٍ، ودليلها: ما أفاده رحمه الله هو

الإجماع على عدم عصمة الرجلين.

الإمام في كلّ زمان

هناك آياتٌ عديدةٌ وأخبارٌ كذلك، تفيد أنّ الإمام لا يخلو منه زمان، وهذا ما يمكن عرضه بما يتناسب مع هذا المختصر.

أمّا الآيات، فمن جملتها قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: ٣٠)، حيث تفيد لزوم وجود الخليفة في كلّ زمانٍ، إذن ففي زماننا هذا خليفةٌ لله، ولم يدّعِ أحدٌ أو ادُّعيَ لأحد مثل هذا المقام إلّا للإمام الثاني عشر من أئمّة أهل البيت عليهم السلام، إذن فهو حيٌّ موجود، وإلّا لزمَ عدم مطابقة قوله تعالى للواقع، والعياذ بالله، كيف وقد ثبت أنّ القرآن كلامُ الله، وثبتَ أنّه تعالى لا يجوز عليه الكذب؟!

وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْأِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، ولا عبادة من دون معرفةٍ حقيقيّةٍ واقعيّةٍ لائقةٍ بساحة قدسه تعالى، توجد في كلّ زمان، إذن هي موجودةٌ في زماننا الراهن، ولم يدّعِ أحدٌ الحصول على معرفةٍ كهذه إلّا محمّدٌ وآل محمّدٍ، والمهديُّ منهم، حيث قالوا: «**بنا عُرف الله**».

وأمّا الأخبار، فكحديث الثقلين المرويّ عنه صلى الله عليه وآله والذي أخرجه مسلم في صحيحه عن زيد بن أرقم، قال: «قام رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً فينا خطيباً بماءٍ يدعى خمّاً بين مكّة والمدينة، فحمدَ الله وأثنى عليه ووعظ وذكّر، ثمّ قال: **أمّا بعدُ، ألا أيّها الناس فإنّما أنا بشرٌ يوشكُ أن يأتي رسولُ ربّي فأُجيب، وأنا تاركٌ فيكم الثقلين: أوّلهما كتاب الله...** ثمّ قال: **وأهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي، أُذكّركم الله في أهل بيتي...**»[1].

---

(١) صحيح مسلم: ج٤ ص١٨٧٣.

وجاء فيما رواه النسائي: «**...لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض...**»[1].

إذن، ففي زماننا فردٌ من أفراد العترة له أهليّة القرن بالكتاب الذي فيه تبيانٌ لكلّ شيءٍ وفيه هدىً للمتّقين، ولم يدّعِ أحدٌ أنّه منهم سوى ما جاء عن أهل البيت عليهم السلام في أمر الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف.

(١) سنن النسائيّ: ج٥ ص٤٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج١٧ ص١٧٠، الحديث رقم (١١١٠٤)؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج٤ ص٣٥٥، الحديث رقم (١٧٦١)؛ وينظر تفصيل البحث في هذا الحديث في كتاب «حديث الثقلين، سنداً ودلالة» قراءة في أبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، أسعد حسين علي الشمري.

النصّ الثاني عشر
عليٌّ الأعلم

الرابع: أنّه أعلمُ الناس بعد رسول الله، فيكونُ هو الإمامَ، أمّا الأوّل فلوجوه:

الأوّل: أنّه كان شديدَ الحدس والذكاء والحرص على التعلّم ودائم المصاحبة للرسول الذي هو الكامل المطلق بعدَ الله، وكان شديدَ المحبّة له والحرص على تعليمه. وإذا اتّفق هذا الشخص، وجبَ أنْ يكون أعلمَ من كلّ أحدٍ بعد ذلك المعلِّم، وهو ظاهرٌ.

الثاني: أنّ أكابرَ العلماء من الصحابة والتابعين، كانوا يرجعونَ إليه في الوقائع التي تعرضُ لهم، ويأخذون بقوله، ويرجعون عن اجتهادهم، وذلك بيّنٌ في كتب التواريخ والسير.

والثالث: أنّ أربابَ الفنون في العلوم كلِّها يرجعون إليه؛ فإنَّ أصحابَ التفسير يأخذون بقول ابن عبّاس، وهو كان أحدَ تلامذته حتّى قال: «إنَّه شرح لي في باء بسم الله الرحمن الرحيم مِنْ أوّلِ الليل إلى آخره». وأربابُ الكلام يرجعون إليه.

أمّا المعتزلةُ، فيرجعون إلى أبي علي الجبائيّ، وهو يرجعُ في العلم إلى أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، وهو يرجعُ إلى أبيه عليه السلام.

وأمّا الأشاعرةُ، فلأنّهم يرجعون إلى أبي الحسن الأشعريّ، وهو تلميذُ أبي عليّ الجبائيّ.

وأمّا الإماميّةُ، فرجوعُهم إليه ظاهرٌ، ولو لم يكن إلّا كلامُه في «نهج البلاغة» وغيرُه الذي قرَّر فيه المباحثَ الإلهيّة في التوحيد والعدل والقضاء والقدر وكيفيّة السلوك ومراتب المعارف الحقّة، وقواعد الخطابة وقوانين الفصاحة والبلاغة، وغير ذلك من الفنون، لكان فيه غُنيةٌ للمعتبرِ وعِبرةٌ للمتفكّر.

وأمّا أربابُ الفقه، فرجوعُ رؤساء المجتهدين من الفِرق إلى تلامذته مشهورٌ، وفتاويه العجيبةُ في الفقه مذكورةٌ في مواضعها، كحكمه في قضيّة الحالفِ أنّه لا يحلُّ قيدَ عبدِه حتّى يتصدّقَ بوزنه فضّةً، وحكمِه في قضيّة صاحبِ الأرغفةِ، وغير ذلك.

الرابع: قولُ النبيّ صلى الله عليه وآله في حقّه: «أقضاكم عليّ»، ومعلومٌ أنّ القضاءَ يُحتاج فيه إلى العلوم الكثيرة، فيكونُ محيطاً بها.

الخامس: قولُه عليه السلام: «لو ثُنيت لي الوسادةُ فجلستُ عليها؛ لحكمتُ بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم. والله، ما من آيةٍ نزلتْ في ليلٍ أو نهارٍ أو سهلٍ أو جبلٍ، إلّا وأنا أعلمُ فيمن نزلت وفي أيّ شيءٍ نزلت». وذلك يدلُّ على إحاطته بمجموع العلوم الإلهيّة، وإذا كان أعلمَ كان متعيّناً للإمامة، وهو المطلوب[1].

---

(١) توحيد الشيخ الصدوق: ص٢٩٨، الباب (٤٣)، الحديث رقم (١).

الشرح

حدٌّ أوسط آخر يكون سبباً لإثبات الإمامة لعليّ عليه السلام دون أحدٍ غيره ممّن ادُّعيت له الإمامة، وهو ـ أي الحدّ الأوسط ـ الأعلميّة، فالأعلم هو الإمام، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: عليّ بن أبي طالب ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله وصهره، موجودٌ. لابدّ من إمامٍ في كلّ زمان.

المدّعى: عليّ بن أبي طالب هو الإمام، ولا أحد غيره بإمام.

البرهان: هناك دعويان تلازم إحداهما الأخرى، فإذا ثبتَ انحصار الإمامة بعليّ عليه السلام دون أحدٍ سواه ممّن ادّعيت له، فتُسلب عن ذلك الأحد، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياسين التاليين:

الأوّل: الأعلم	**هو الإمام**
عليٌّ	**هو الأعلم**
∴ عليٌّ	**هو الإمام**
الثاني: لا أحد ممّن ذُكر	**بأعلم**
كلّ إمامٍ	**أعلم**
∴ لا أحد ممّن ذُكر	**بإمامٍ**

أمّا كبرى القياس الأوّل؛ فلقبح تقديم المفضول على الفاضل، والصغرى سوف يتمّ الوقوف على إثباتها لاحقاً، فهي محور هذا النصّ.

وأمّا صغرى الآخر؛ فلأمرين:

١. ما ادَّعى واحدٌ ممّن ذُكر ذلك، وما ادُّعي له ذلك.

٢. اعترافهم بعدم الأهليّة تارةً، والإخفاق في حلّ المشاكل والمعضلات العلميّة أخرى.

حيث نجد الخليفة الأوّل يسارع إلى الاعتراف بعدم الأهليّة للمنصب الذي جلس فيه، فيقول: «أقيلوني! فلست بخيركم وعليٌّ فيكم»[١]، أو يقول: «ولّيتكم ولستُ بخيركم، فإن استقمت فاتّبعوني، وإن اعوججت فقوّموني؛ فإنّ لي شيطاناً عند غضبي يعتريني...»[٢].

وأمّا الخليفة الثاني، فقد أمرَ برجم امرأةٍ حامل وأخرى مجنونة، فنهاه عليٌّ عليه السلام، فقال: «لولا عليٌّ لهلك عمر»؛ وذلك لأنّ الحامل لا سبيل على حملها، وأمّا المجنونة فهي ممّن رُفع عنه القلم. وقد قال بعد أنّ حجَّته امرأةٌ في مسألة الصداق، حيث هدّد بأن يصادر المال الذي يؤخذ كمهرٍ مرتفع، فقالت: كيف تمنعنا ما أحلَّه الله لنا في كتابه بقوله: ﴿**وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً**﴾ (النساء: ٢٠)؟! فقال عمر: «كلٌّ أفقه من عمر حتَّى المخدّرات في البيوت!»[٣].

وممّا يؤسف له أن تُحوّل السقطات إلى مناقب تستحقّ إكباراً وإشادة، وهذا ما تجده في الكلمات الكثيرة التي أخذت على عاتقها تبديل الكلام والأفعال عن مواضعها[٤].

وأمّا كبراه؛ فلما تقِدّم مِنْ قبح تقديم المفضول على الفاضل، وهنا لا يقال: إنّ هذه المقدّمة هي العكس المستوي لكبرى القياس السابق؛ وذلك لأنّ العكس المستوي للموجبة الكلّية موجبةٌ جزئيّة؛ وذلك لأنّ الدليل على كونها موجبةٌ كلّيةٌ

---

(١) الاحتجاج: ج١ ص١٩٩، الحديث رقم (٣٧).

(٢) المصنّف، عبد الرزاق الصنعاني: ج١١ ص٣٣٦، الحديث رقم (٢٠٧٠١)؛ مجمع الزوائد، نور الدين الهيثمي: ج٥ ص٣٣٤، الحديث رقم (٨٩٣٩).

(٣) الدرّ المنثور: ج٤ ص٢٩٣.

(٤) انظر: إشارات النصّ: حافظ والقصيدة العمريّة.

ليس اعتماداً على العكس المستوي، وإنّما هو مستفادٌ من الدليل المذكور، وهو قبح تقديم المفضول على الفاضل.

وأمّا صغرى الأوّل والتي قلنا: إنّها محورُ هذا النصّ، فيمكن بيانها من خلال الأقيسة الخمسة التالية:

الأوّل: عليٌّ عليه السلام كان شديد الحدس والحرص على التعليم
وكان صلى الله عليه وآله يحرص على تعليمه
كلّ مَن هو كذلك الأعلم بعد المعلّم
∴ عليٌّ عليه السلام الأعلم بعده صلى الله عليه وآله

أمّا الصغرى؛ فهي ما تكشف عنه كتب التواريخ والسير، حيث تظهر مدى عنايته صلى الله عليه وآله به عليه السلام، ومدى تعلّقه عليه السلام به صلى الله عليه وآله.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّه صلى الله عليه وآله لولا أن وَجَدَ في عليّ عليه السلام ما ليس في غيره لَمَا أولاه هذه العناية، وإلّا لكان صلى الله عليه وآله ـ والعياذ بالله ـ عابثاً ناطقاً وفاعلاً عن الهوى، والتالي باطلٌ؛ وذلك لعصمته عن ذلك. وكان إمّا مرجِّحاً بغير مرجّح، إذا كان هناك مَن يساوي عليّاً في الاستعداد، وإمّا مقدّماً للمفضول على الفاضل، إذا كان هناك مَن هو أفضل منه عليه السلام قابليّةً واستعداداً.

الثاني: عليٌّ عليه السلام مرجع أكابر الصحابة والتابعين
كلّ مَن هو كذلك الأعلم
∴ عليٌّ عليه السلام الأعلم

المنقول في التاريخ والسيرة أنّه كان كذلك دون أحدٍ سواه، وبهذا تتّضح صغرى هذا القياس، وأمّا الكبرى فلأنّه لو لم يكن الأعلم لكان إمّا مساوياً لهم في العلم أو أقلّ، وإذا كان مساوياً فلماذا يرجع المساوي إلى المساوي؛ فهو ترجيح بلا مرجّح، وإذا علم مَن لديه مشكل أنّ آخر عنده من الحلول ما عنده، فكيف يرجع إليه، أليس هذا من السعي وراء تحصيل حلٍّ حاصل؟ والبليّة أعظم عند

ما يرجع الأعلم إلى الأقلّ علماً؟!

الثالث: عليٌّ عليه السلام — **مرجع الكلّ في العلوم والفنون**

كلّ مَن هو كذلك — **الأعلم من الكلّ**

∴ عليٌّ عليه السلام — **الأعلم**

أمّا الصغرى فقد جاء في كلام الشارح ما يشير إلى ذلك، حيث إنّ له إشاراتٍ كانت منشأً لتأسيس علمٍ من العلوم كما هو حال علم النحو مثلاً.

والكبرى واضحةٌ.

الرابع: عليٌّ عليه السلام — **الأقضى**

الأقضى — **أعلم**

∴ عليٌّ عليه السلام — **أعلم**

أمّا الصغرى فلقوله صلى الله عليه وآله: «**أقضاكم عليّ**»[1].

وأمّا الكبرى فلأنّ القضاء هو عبارةٌ عن فضّ الخصومة بين المتنازعين، والخصومة والتنازع يقع في مجالات عديدة، فلابدّ من العلم بالمجالات العديدة حتّى يتمّ فضّ الخصومة فيها، وبما أنّه عليه السلام الأقضى فهو الأعلم.

الخامس: عليٌّ عليه السلام — **الأكثر حيطةً بالعلوم الإلهيّة**

كلّ مَن هو كذلك — **الأعلم**

∴ عليٌّ عليه السلام — **الأعلم**

وقد أوضحَ الشارح الصغرى من خلال كلامٍ له عليه السلام، وقد كان كلامه صدقاً وحقّاً، فهو المعصوم الذي لا يحيد ولا يحيف.

إذن، فقد ثبتتَ صغرى القياس الأوّل: عليٌّ هو الأعلم، ولا شكّ أنّ الأعلم هو الإمام، إذن: عليٌّ هو الإمام دون أحدٍ سواه ممّن تصدّى لهذا المقام.

---

(١) صحيح البخاري: ج٣ ص٤٦٠، الحديث رقم (٤٤٨١).

إشارات النصّ

حافظ والقصيدة العمريّة

حافظ إبراهيم ـ شاعر النيل ـ يُعدّد عدداً من الأخطاء، بل الارتكابات الشرعيّة للخليفة الثاني وهو يتغنّى بها.

وفتيةٍ ولعوا بالراح فانتبذوا ... لهم مكاناً وجَدُّوا في تعاطيها
ظَهرْتَ حائطَهم لما علمتَ بهم ... والليلُ معتكرُ الأرجاء ساجيها
حتّى تبيّنتَهم والخمرُ قد أَخذَت ... تعلو ذؤابةَ ساقيها وحاسيها
سفّهتَ آراءَهم فيها فما لبثوا ... أنْ أوسعوك على ما جئتَ تَسفيها
ورُمتَ تفقيهَهم في دينهم فإذا ... بالشرب قد برعوا[1] الفاروقَ تفقيها
قالوا: مكانك قد جئنا بواحدةٍ ... وجئتنا بثلاث لا تباليها
فأتوا البيوتَ من الأبواب يا عُمر ... فقد يزنّ[2] من الحيطان آتيها
واستأذنِ الناسَ أنْ تغشى بيوتَهُمُ ... ولا تسلّم بدارٍ أو تحييها
ولا تجسّسْ فهذي الآيُ قد نزلتْ ... بالنهي عنه فلم تَذكُرْ نواهيها
فعُدتَ عنهم وقد أكبرتَ حجَّتَهم ... لّما رأيت كتاب الله يمليها
وما أنِفْتَ وإنْ كانوا على حرجٍ ... من أن يحجّك بالآيات عاصيها

إذن، عادَ عنهم وأعرضَ عنهم بعد أن علم ـ لّما رأيت ـ بأنّ أقوالهم هي عبارةٌ عن أحكامٍ مستفادةٍ من كتاب الله، وبالتالي أيعقل أن يكون إمام المسلمين وخليفتهم غير عالمٍ بأبسط الأحكام الشرعيّة، كحرمة التجسُّس، ودخول البيوت بطريقة تسوّر حيطانها، من غير إذنٍ واستئذان، ومن دون السلام على أهلها؟!

ثمّ أيّ إكبارٍ يملأ رئتي حافظ، وهو يرى فتيةً يوسعون خليفة المسلمين

---

(١) أي: الشاربون.

(٢) يتّهم.

تسفيهاً، وأنّهم تفوّقوا عليه فقهاً وعلماً بكتاب الله؟!

عليٌّ الأعلم

لقد وردت الأخبار[١] العديدة في أنّه عليه السلام الأفضل في العلم، وذلك كالخبر المرويّ عن ابن عبّاس عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **عليّ بن أبي طالب أعلم أمّتي، وأقضاهم فيما اختلفوا فيه من بعدي**».

والمرويّ كذلك عن أبي سعيدٍ الخدريّ عن أبيه قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: **أنا مدينةُ العلم وعليٌّ بابها، فمَن أراد العلم فليقتبسه من عليّ**»[٢].

وكذلك ما روي عن عبد الله بن مسعود أنّه قال: «استدعَى رسولُ الله صلى الله عليه وآله عليّاً فخلا به، فلمّا خرج سألناه: ما الذي عهِدَ إليك؟ فقال: **علّمني ألفَ بابٍ من العلم، فتح لي كلّ بابٍ ألف باب**»[٣].

وغير ذلك أخبارٌ تكشف عن أنّه الأعلم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

(١) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ص٣٢.

(٢) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري: ج٤ ص٩٦، الحديث رقم (٤٦٩٣ و٤٦٩٤) حديث صحيح الإسناد؛ المعجم الكبير، الطبراني: ج١١ ص٥٥.

(٣) الخصال، للشيخ الصدوق: ج٢ ص٧٠٢.

النصّ الثالث عشر

الأزهد هو الإمام

الخامس: أنّه أزهدُ الناس بعدَ رسولِ الله صلى الله عليه وآله، فيكونُ هو الإمامَ؛ لأنّ الأزهدَ أفضلُ.

أمّا أنّه أزهدُ، فناهيك في ذلك تصفّحُ كلامه في الزهد والمواعظ والأوامر والزواجر والإعراض عن الدنيا، وظهرت آثارُ ذلك عنه حتّى طلّق الدنيا ثلاثاً، وأعرضَ عن مستلذّاتها في المأكل والملبس، ولم يعرِفْ له أحدٌ ورطةً في فعلٍ دنيويّ، حتّى أنّه كان يختم أوعية خبزه، فقيل له في ذلك، فقال: «أخافُ أن يضعَ لي فيه أحدُ أولادي إداماً».

ويكفيك بزهده أنّه آثرَ بقُوته وقُوت عياله المسكينَ واليتيمَ والأسيرَ، حتّى نزلَ في ذلك قرآنٌ دلّ على أفضليّته وعصمته.

الشرح

من الأدلّة التي تفيد إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام زهده، بل كونه المثل الأروع في الزهد في الدنيا؛ وذلك لأنّه الأعلم بحقيقة هذه الدنيا وما فيها من عرضٍ زائلٍ لا يستحقّ أن يصرف العمر إثره، وهو القائل: «**ومَن أبصر بها بصّرته، ومَن أبصرَ إليها أعمته**»[١]، فهي وسيلةٌ وآلة وليست هدفاً وغاية.

زهد عليٍّ هو ذلك الزهد النابع من بصيرةٍ ليس كمثلها بصيرة، ومعرفة لا تدانيها معرفة، كيف لا، وهو الذي ينحدر عنه السيل ولا يرقى إليه الطير؟

لقد كان عليه السلام مواسياً للناس في مسكنه ومأكله وملبسه، وهو القائل: «**رقّعت مدرعتي حتّى استحيَيتُ من راقعها**»[٢]، وهو الذي كان يؤثر خادمه قنبراً بالثوب الأغلى ويُبقي لنفسه الثوب الأرخص، ولله درّ الشاعر إذ يقول:

وعليٌّ ذو الثوبين يكسو قنبراً أغلاهما وله الرخيص الأجرد[٣]

وكيف لا يكون كذلك وقد تربّى في المدرسة الإلهيّة مدرسة أخيه وابن عمّه المصطفى صلى الله عليه وآله، والذي كان الآية الكبرى التي ليس بأكبر من آية؟

ومحمّدٌ عرض الممالك دونه قدراً على خشن الحصيرة يرقُدُ[٤][٥]

---

(١) نهج البلاغة: ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص٦١.

(٣) الديوان، مصطفى جمال الدين: ص٢٣٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) وقد قلنا في سالف الزمان:

يـا لبيتٍ حـواك فيـه بسـيطٍ أدهَش الدهرَ كوزُهُ والحصيرُ

يـا لـثوبٍ رفلـتَ فيه زهيـدٍ خسـئ الوشي دونَـه والحريرُ

عصارة هذا الدليل وزبدته هي ما في هذين القياسين التاليين:

الأزهدُ	**الأفضل**
الأفضلُ	**الإمام**
∴ الأزهدُ	**الإمام**

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الأزهد	**الإمام**
عليٌّ عليه السلام	**الأزهد**
∴ عليٌّ عليه السلام	**الإمام**

إشارات النصّ

كلمات الأمير في الزهد[١]

قال عليه السلام: «**الزهد أصل الدين**»[٢].

وقال عليه السلام: «**الزهد كلمةٌ بين كلمتين من القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كلّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: ٢٣)، فمَن لم يأسَ على الماضي ولم يفرح بالآتي، فقد أخذ الزهد بطرفيه**»[٣].

يا سراجَ الزمانِ فخراً أيعمى ... عنك دهرٌ إلّا وفيه قصورُ؟
هتفَ الذكرُ والرسولُ البشيرُ ... ليس يحلو إلّا لك التأميرُ
يا أبا شبّرٍ بخٍ نلتها ولْـ ... ـينطح الصخرَ شانئٌ موتورُ
سوف يشدو العُلا بمجد عليٍّ ... وتغنّي على الدهور الدهورُ

المقرّر

(١) ميزان الحكمة ـ مع الترجمة الفارسيّة ـ محمّديّ ري شهريّ: ص٥١ الزهد.

(٢) تصنيف غرر الحكم: ص٢٧٥، الحديث رقم (٦٠٤٦)..

(٣) نهج البلاغة، الحكمة (٤٤٨).

وقال عليه السلام: «**أصل الزهد اليقين، وثمرته السعادة**»[١].

وقال عليه السلام في وصيّته لولده الحسن عليه السلام: «**أكثرْ ذِكرَ الآخرة وما فيها من النعيم والعذاب الأليم؛ فإنّ ذلك يزهّدك في الدنيا ويصغّرها عندك، وقد نبّأك الله عنها، ونعت لك نفسها**»[٢].

الزاهد والعابد والعارف

قال الشيخ رحمه الله: «المعرِض عن متاع الدنيا وطيَباتها يُخصّ باسم الزهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يُخصّ باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه يُخصُّ باسم العارف، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض»[٣].

وقال الخواجة نصير الدين الطوسيّ شارحاً: «لمّا أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة، أراد أن ينبّه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز الفعلان بحسبه، فذكرَ أنّ الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان؛ فإنّ الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجرٍ يشتري متاعاً بمتاع، والعابد غير العارف يجري مجرى أجيرٍ يعمل عملاً لأخذ أجرة، فالفعلان مختلفان لكنّ الغرض واحدٌ.

أمّا العارف، فزهده في الحالة التي يكون متوجّهاً إلى الحقّ معرضاً عمّا سواه، تنزّهٌ عمّا يشغله عن الحقّ وإيثار لما قصده، وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحقّ إلى ما سواه تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ استحقاراً لما دونه. وأمّا عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادئ إرادته وعزماته الشهوانيّة والغضبيّة وغيرهما،

---

(١) تصنيف غرر الحكم: ص٢٧٥، الحديث رقم (٦٠٥٨).

(٢) تحف العقول: ص٧٦، كتابه إلى ابنه الحسن عليهما السلام.

(٣) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٣٦٩.

ولقوى نفسيه الخياليّة والوهميّة ليجرّها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسمانيّ، والاشتغال به إلى العالم العقليّ مشيعةً إيّاه عند توجّهه إلى ذلك العالم، ولتصير تلك القوى معدودة لذلك التشييع، فلا تنازع العقل، ولا تزاحم السرّ حالة المشاهدة، فيخلص العقل إلى ذلك العالم، ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطةً معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب»[1].

لا يمكن الوقوف على هذين الكلامين للعلَمين المذكورين كما يستحقّان من وقوفٍ؛ وذلك خشية الخروج عن الغرض من هذا المقام وهو الإشارة، كما أنّه لا يمكن المرور عليهما كأنّ كلاماً لم يكن، أو كان كلاماً عُرِض من جاهلٍ لا خبرة له ولا دراية.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو: أنّ الزهد الذي يعتدّ به والذي هو المثل الأروع إنّما هو الزهد الذي يكون عن بصيرةٍ ومعرفة، ولنقُل: هو زهد الدراية والوعاية، لا زهد التقليد والمتابعة والمشايعة من دون إدراكٍ لما وراء هذه الحالة التي تدعو إلى الإعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها.

عليٌّ الأزهد بعد رسول الله

قال المصنّف رحمه الله: «إنّه كان أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وطلّق الدنيا ثلاثاً، وكان قُوته جريش الشعير، وكان يختمه لئلّا يضع الإمامان عليهما السلام فيه إداماً، وكان يلبس خشن الثياب قصيرها، ورقّع مدرعته حتّى استحيى من راقعها، وكانت حمائل سيفه من الليف وكذا نعله.

روى أخطب خوارزم عن عمّار قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: **يا عليّ، إنّ الله تعالى زيّنك بزينةٍ لم يزيّن العباد بزينةٍ أحبّ إليه منها: زهّدك في الدنيا، وبغّضها إليك، وحبّب إليك الفقراء، فرضيتَ بهم أتباعاً، ورضوا بك إماماً، يا عليّ**

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ص٣٧٠.

طوبى لمن أحبّك وصدق عليك، والويلُ لمن أبغضك وكذب عليك...[١].

قال سويد بن غفلة: دخلت على عليّ بن أبي طالب عليه السلام... فوجدته جالساً بين يديه صحفةٌ فيها لبن حازر[٢] أجد ريحه من شدّة حموضته، وفي يديه رغيفٌ أرى قشار الشعير في وجهه، وهو يكسر بيده أحياناً، فإذا غلبه كسره بركبته فطرحه فيها، فقال: **ادنُ فأصِب مِنْ طعامنا هذا**، فقلت: إنّي صائم، فقال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: **مَن منعه الصيام من طعامٍ يشتهيه، كان حقّاً على الله أن يطعمه من طعام الجنّة ويسقيه من شرابها**.

قال: فقلت لجاريته وهي قائمةٌ بقربٍ منه: ويحكِ يا فضّة! ألا تتّقين الله في هذا الشيخ؟ ألا تنخلون له طعاماً ممّا أرى فيه من النخالة؟ فقالت: لقد تقدّم إلينا أن لا ننخل له طعاماً.

قال: ما قلتَ لها؟ فأخبرته، فقال: **بأبي وأمي مَن لم يُنخَل له طعامٌ ولم يشبع من خبز البرّ ثلاثة أيام حتّى قبضه الله عزّ وجلّ...**[٣].

قال ضرار بن ضمرة: دخلت يوماً على معاوية بعد قتل عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: صفِ لي عليّاً!

- فقلتُ: أعفني!
- فقال: لابدّ أن تصفه.
- فقلتُ: أمّا إذا كان لابدّ، فإنّه ـ والله ـ بعيد المدى، شديد القوى، يقول فصلاً، ويحكم عدلاً، يتفجّر العلم من جوانبه، وتنطق الحكمة من نواحيه، يستوحش من الدنيا وزهرتها، ويأنس بالليل ووحشته، غزير العبرة، طويل

---

(١) المعجم الأوسط، الطبراني: ج٢ ص٣٢٧، الحديث رقم (٢١٥٧).

(٢) حامض.

(٣) إرشاد القلوب: ج٢ ص٢١٥.

الفكرة، يقلّب كفّه، ويعاتب نفسه، يعجبه من اللباس ما خشن، ومن الطعام ما جشب. وكان فينا كأحدنا، يجيبنا إذا سألناه، ويأتينا إذا دعوناه، ونحن ـ والله ـ مع تقريبه لنا وقربه منّا لا نكاد نكلّمه هيبةً له. يعظّم أهل الدين، ويقرّب المساكين، لا يطمع القويُّ في باطله، ولا ييأس الضعيف من عدله، فأشهد بالله لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدولَه، وغارت نجومه، قابضاً على لحيته، يتململ تململَ السليم، ويبكي بكاء الحزين، ويقول: **يا دنيا غرّي غيري، أبي تعرّضتِ، أم لي تشوّقتِ؟! هيهاتَ هيهات! قد أبنتكِ ثلاثاً لا رجعةَ فيها، فعمرُكِ قصير، وخطركِ يسير، وعيشكِ حقير، آهٍ من قلّة الزاد وبُعد السفر ووحشة الطريق**[1].

فبكى معاوية، وقال: رحمَ الله أبا الحسن! كان والله كذلك.

قال معاوية: كيف كان حبّك له؟ قال: كحبّ أُمّ موسى لموسى، قال: فما حزنك عليه يا ضرار؟ قال: حزن مَن ذُبحَ ولدها في حجرها، فلا ترقأ عبرتها، ولا يسكن حزنها.

وبالجملة، فزهده لم يلحقه فيه أحد، ولا يسبقه إليه عليه السلام أحد، وإذا كان أزهدَ الناس كان الإمامَ؛ لامتناع تقدّم المفضول عليه»[2].

---

(١) نهج البلاغة: ص٤٨٠، الحديث رقم (٧٥).

(٢) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، للعلّامة الحلّي: ص١٩٤ـ ١٩٦.

النصّ الرابع عشر
أدلّةٌ لا تُحصى

قال: الأدلّةُ في ذلك لا تُحصى كثرةً.

أقول: الدلائلُ على إمامة عليٍّ عليه السلام أكثرُ من أنْ تُحصى، حتّى أنّ المصنّفَ وضعَ كتاباً في الإمامة وسمّاه: «كتاب الألفَين» وذكر فيه ألفَي دليلٍ على إمامته، وصنَّف في هذا الفنّ جماعةٌ من العلماء مصنّفاتٍ كثيرةً لا يمكنُ حصْرُها، ونذكرُ ـ هاهنا ـ جملةً من ذلك تشريفاً وتيمّناً بذكر فضائله، وهو من وجوه.

الشرح

أمّا المصنّف رحمه الله فبعدَ أن ذكر بعض الأدلّة التي تفيد بما لا يدَعُ مجالاً للشكّ بأنّ عليَّ بن أبي طالب عليه السلام هو الإمام (وذلك لأنّه الأفضل، وهو الأفضل لأنّه الأعلم، الأشجع، الأزهد... إلى آخره من الكمالات التي لا شكّ في أنّ له القسط الأوفر منها، فهو الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله) أردفَ معلّقاً: أنّ هذا غيضٌ من فيضٍ، وأنّ الأدلّة في ذلك لا تُحصى كثرةً. أي: سببُ عدم إمكان إحصائها الكثرة والوفرة، وقد كانت مسألة إثبات إمامة عليّ عليه السلام محطّ عناية الفريقين: الفريق الذي يُدين بالإمامة لعليّ عليه السلام دون أحدٍ سواه ممّن طُرِحَ إماماً عن طريق الوصيّة والنصب والتعيين الإلهيّ، والفريق الذي عدّه واحداً من آخرين، فهو الرابع من سلسلة الخلفاء بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

والأدلّة التي ساقها الشارح هاهنا كانت ستّة، وهي التالية إجمالاً:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة:٥٥)، حيث وقف خلاله على الأمور التالية:

١. إنّ هناك ولايةً على المؤمنين في طول ولاية الله ورسوله.

٢. هذه الولاية ليست لكلّ المؤمنين.

٣. هذه الولاية لعليّ بن أبي طالب وأولاده، صلوات الله عليهم أجمعين.

الثاني: حديث الغدير، حيث استُفيد منه الولاية لعليّ عليه السلام دون غيره ممّن تصدّى لها بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا الحديث.

الثالث: حديث المنزلة، وأنّ عليّاً عليه السلام بمنزلة هارون من موسى، فله ما لموسى، ومن جملة ما لموسى الولاية على المؤمنين، وكذلك الأمر بالنسبة لعليّ عليه السلام، فله ما للنبيّ من مقاماتٍ ما عدا النبوّة، ومن جملة ما للنبيّ من مقامٍ

الولايةُ على المؤمنين، فلعليٍّ مثل هذه الولاية على المؤمنين، وقد مرَّ التعرّض لهذا الحديث أيضاً.

الرابع: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩)، بتقريبٍ: أنّه تعالى أمرَ بطاعة أُولي الأمر مطلقاً، وهذا يفيد عصمتهم، ولا معصوم ممّن ذُكر إلّا عليّ عليه السلام، فهو المعصوم، وهو الإمام، وهو المطلوب.

الخامس: أنّه عليه السلام ادّعى الإمامة، وظهرت المعجزات على يديه، وكلُّ مَنْ هو كذلك فهو الإمام، والكلام في الصغرى والكبرى يأتي في محلّه.

السادس: نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله على إمامته، وهو لا ينطق عن الهوى؛ فهو الإمام، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين[1]

كتابٌ جادت به يراعة العلّامة الحلّي أبي منصور الحسن بن يوسف المطهّر الأسدي، المولود ليلة الجمعة في الثلث الأخير من الليل في السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة (٦٤٨ هـ)، المتوفّى في (٢١) من شهر محرّم الحرام سنة (٧٢٦ هـ)، المدفون في النجف الأشرف، له قبرٌ هناك ظاهرٌ معروفٌ يزار.

لا يراد إجراء الكلام في هذه الإشارة حول كتاب العلّامة الحلّي رحمه الله المذكور في عنوان هذه الإشارة؛ فهو ممّا لا يتماشى مع مشروع هذا الكتاب، وإنّما يراد التعريف به على عجلٍ ومن خلال كلام صاحبه نفسه، وهو ما أورده في مقدّمة

---

(١) المين: الكذب.

الكتاب المذكور، حيث يقول رَحِمَهُ اللهُ: «أمّا بعد، فإنّ أضعف عباد الله تعالى الحسن بن يوسف المطهّر الحلّي يقول: أجبتُ سؤال ولدي العزيز محمّد ـ أصلحَ الله له أمر دارَيه، كما هو برٌّ بوالدَيه، ورزقه أسباب السعادات الدنيويّة والأخرويّة، كما أطاعني في استعمال قواه العقليّة الحسّية، وأسعفه ببلوغ آماله، كما أرضاني بأقواله وأفعاله، وجمع له بين الرياستين، كما أنّه لم يعصني طرفة عين ـ من إملاء هذا الكتاب الموسوم بـ«كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين»، فأوردتُ فيه من الأدلّة اليقينيّة والبراهين العقليّة والنقليّة ألف دليلٍ على إمامة سيّد الوصيّين عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، وألف دليلٍ على إبطال شُبَهِ الطاعنين، وأوردت فيه من الأدلّة على باقي الأئمّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما فيه كفاية للمسترشدين... وقد رتّبته على مقدّمة، ومقالتين وخاتمة...»[1].

منهاج الكرامة

كتابٌ آخر للعلّامة الحلّي رَحِمَهُ اللهُ في باب الإمامة، حيث يقول معرِّفاً به: «أمّا بعد، فهذه رسالةٌ شريفةٌ ومقالةٌ لطيفةٌ اشتملت على أهمّ المطالب في أحكام الدّين، وأشرف مسائل المسلمين، وهي مسألة الإمامة التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهي أحد أركان الإيمان المستحقّ بسببه الخلود في الجنان، والتخلّص من غضب الرحمن، فقد قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «**مَن مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتةً جاهليّة**»[2]، خدمتُ به خزانة السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم، مُولي النعم، ومسدي الخير والكرم، «شاهنشاه» المعظّم، غياث الحقّ والملّة والدّين، أولجايتو خدا بنده محمّد

---

(١) كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين: ص١١ـ١٢.

(٢) الأصول من الكافي: ج١ ص٣٧٧، الحديث رقم (٣).

ـ خلّدَ الله سلطانه ـ ...قد لخّصت فيها خلاصة الدلائل، وأشرت إلى رؤوس المسائل، من غير تطويلٍ مملّ، ولا إيجازٍ مخلّ، وسمّيتها (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة)، والله الموفّق للصواب... ورتّبتها على فصول...»[1].

وقال رحمه الله في الفصل الثالث من فصول هذا الكتاب: «الفصل الثالث: في الأدلّة الدالّة على إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. الأدلّة في ذلك كثيرة لا تحصى، لكن نذكر المهمّ منها، وننظّمه أربعة مناهج:

المنهج الأوّل: في الأدلّة العقليّة، وهي خمسة... المنهج الثاني: في الأدلّة المأخوذة من القرآن والبراهين الدالّة على إمامة علي عليه السلام من الكتاب العزيز، وهي أربعون برهاناً... المنهج الثالث: في الأدلّة المستندة إلى السنّة المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهي اثنا عشر... المنهج الرابع: في الأدلّة على إمامته المستنبطة من أحواله عليه السلام، وهي اثنا عشر...»[2]، ولا بأس بذكرٍ مثال لكلٍّ من المناهج الأربعة:

الأوّل: وهو الأوّل من الأدلّة العقليّة الخمسة، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وقد تمَّ الوقوف عليه في الأبحاث السابقة:

لا أحد ممّن ذُكر غير عليّ — **بمعصومٍ**

الإمام — **معصومٌ**

∴ لا أحد ممّن ذُكر غير عليّ — **بإمامٍ**

الثاني: وهو الأوّل من الأدلّة المأخوذة من الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)، وهو ما سوف يجري الكلام فيه لاحقاً أيضاً.

---

(١) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: ص٢٧ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ص١٣٧ـ ١٩٤.

الثالث: وهو الدليل الثاني من المنهج الثالث، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «**...فمَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه...**».

الرابع: وهو الأوّل من أدلّة هذا المنهج، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وقد تقدّم الكلام فيه:

الأزهد	**الإمام**
عليٌّ عليه السلام	**الأزهد**
∴ عليٌّ عليه السلام	**الإمام**

النصّ الخامس عشر
عليّ الوليّ الأَولَى

الأوّل: قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥). وذلك يتوقّفُ على مقدّماتٍ:

الأولى: «إنّما» للحصر بالنقل عن أهل اللغة، قال الشاعر:

أنا الذائدُ الحامي الذِّمار وإنّما يُدافعُ عن أحسابهم أنا أو مثلي

فلو لم يكن للحصر لم يتمَّ افتخارُه.

الثانية: أنّ المراد بالوليّ، إمّا الأَولَى بالتصرّف أو الناصر؛ إذ غيرُ ذلك من معانيه غير صالحٍ هنا قطعاً، لكنّ الثاني باطلٌ؛ لعدم اختصاص النصرةِ بالمذكور، فتعيّنَ المعنى الأوّل.

الثالثة: أنّ الخطابَ للمؤمنين؛ لأنّ قبلَه بلا فاصل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة: ٥٤)، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (المائدة: ٥٥)، فيكونُ الضميرُ عائداً إليهم حقيقةً.

الرابعة: أنّ المراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الآية هو بعض المؤمنين؛ لوجهين:

الأوّل: أنّه لولا ذلك، لكان كلُّ واحدٍ وليّاً لنفسه بالمعنى المذكور، وهو باطلٌ.

الثاني: أنّه وصفَهم بوصفٍ غيرِ حاصلٍ لكلّهم، وهو إيتاءُ الزكاة حالَ

الركوع؛ إذ الجملةُ هنا حاليّة.

الخامسة: أنّ المرادَ بذلك البعضِ هو عليُّ بن أبي طالبٍ عليه السلام خاصّة؛ للنقل الصحيح، واتّفاق أكثر المفسّرين على أنّه كان يصلّي فسأله سائلٌ، فأعطاه خاتمه راكعاً.

وإذا كان عليه السلام أَولَى بالتصرّف فينا، تعيّن أن يكون هو الإمام؛ لأنّا لا نعني بالإمام إلّا ذلك.

الشرح

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: عليّ بن أبي طالب موجودٌ معروف، وهو ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله، وزوج ابنته الزهراء عليها السلام. للوليّ معانٍ متعدّدة، من جملتها: الأَولَى بالتصرّف، والناصر، وكذلك الجار، وابن العم، والمعتِق.

المدّعى: عليّ بن أبي طالب هو الإمام وهو الخليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسين التاليين:

عليّ بن أبي طالب عليه السلام	**وليٌّ بالمعنى المذكور في الآية**
الوليّ بالمعنى المذكور في الآية	**الأَولَى بالتصرّف فينا**
∴ عليّ بن أبي طالب عليه السلام	**الأَولَى بالتصرّف فينا**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

عليّ بن أبي طالب عليه السلام	**الأَولَى بالتصرّف فينا**
الأَولَى بالتصرّف فينا	**هو الإمام**
∴ عليّ بن أبي طالب عليه السلام	**هو الإمام**

أمّا صغرى القياس الأولى، فقد أوضحها الشارح من خلال المقدّمات الثلاث الأخيرة:

١. الولاية على المؤمنين؛ وذلك لأنّ المخاطب في الآية السابقة هم المؤمنون: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...**﴾ ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ...**﴾ أي: يا أيّها الذين آمنوا، وليّكم فقط وفقط الله ورسوله والذين آمنوا.

٢. الولاية ليست لكلّ مؤمنٍ، بل هي للبعض دون الكلّ، وإلّا لكان كلّ مؤمنٍ وليّ لنفسه وأَولَى بنفسه، ولأنّه تعالى قيّد الذين آمنوا ممّن لهم الولاية بحيث

يحترز به عمّا عداهم من المؤمنين، والقيد هو وصفهم بأنّهم: ﴿**يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾.

إذن، بعض المؤمنين أَولَى بالمؤمنين من أنفسهم، وليس كلّ المؤمنين كذلك.

٣. المصداق الخارجيّ للمؤمنين الذين هم أَولَى بالمؤمنين من أنفسهم هو عليّ بن أبي طالب؛ وذلك لأنّه هو الذي كان يصلّي لمّا جاءه سائلٌ وتصدّق بخاتمه حال ركوعه. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

عليٌّ عليه السلام — المؤمن المتصدّق بخاتمه حال الركوع

المؤمن المتصدّق بخاتمه حال الركوع — هو الوليّ

∴ عليٌّ عليه السلام — هو الوليّ

أمّا الكبرى فهي مفاد الآية الكريمة، وأمّا الصغرى فقد أوضحها أكثر المفسّرين، حيث أفادوا أنّها نزلت في عليّ عليه السلام[1].

وأمّا الكبرى فقد تكفّل ببيانها المقدّمتان الأولى والثانية: فاعتماداً على أنّ «إنّما» تفيد الحصر عند أهل اللغة، حيث أفادت هنا حصر صفة الولاية على الله ورسوله والذين آمنوا بالقيد المذكور، وحصرُ هذه الصفة هاهنا إنّما يراد بها تعظيم مَن حُصِرَت عليهم وبيان شأنهم الذي يختصّون به، فهم الأَولَى بالتصرّف؛ الله تعالى أصالةً وبالذات، ورسوله والذين آمنوا بالإذن والتبع. ولا شكّ أنّ المعنى المناسب لما يقتضيه المقام، مقام التعظيم والمدح والإشارة والتنويه بالمكانة الرفيعة الخاصّة، ليس هو غير الأَولَى بالتصرّف، إذن فالولاية التي حُبست من خلال أداة الحصر هي الولاية بالمعنى المذكور، أي الأَولَى بالتصرّف.

إذن، ثبتَ أنّه عليه السلام وليٌّ بالمعنى المذكور، والوليُّ بالمعنى المذكور هو الأَولَى

---

(١) انظر: تفسير الطبري: ج٨ ص٥٣٠؛ تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم الرازي: ج٤ ص١١٦٢، الأحاديث (٦٥٤٧ـ٦٥٤٩).

بالتصرّف، ولا شكّ أنّ الأَولَى بالتصرّف هو الإمام والخليفة لله ورسوله صلى الله عليه وآله، فعليٌّ عليه السلام هو الخليفة والإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

«إنّما» أداة قصر

تُذكر طرقٌ متعدّدة للقصر الذي هو حبس شيءٍ على شيء، كالنفي والاستثناء ـ مثلاً ـ وذلك كقولك: ما زيدٌ إلاّ شاعر، وكذلك يتمُّ القصر من خلال إنّما، وذلك كقولك: إنّما زيدٌ كاتب، حيث أُريدَ هنا قصر وحبس زيدٍ على الكتابة، وأنّ زيداً ليس له من المواهب إلّا الكتابة، فهو من باب قصر الموصوف على الصفة، وأمّا قولك: إنّما الكاتبُ زيدٌ، فهو قصرٌ وحبسٌ للكتابة على زيدٍ، فهي لا تكون لغيره.

وأمّا ما نحن فيه، فقد تمّ قصر الولاية على الله والرسول وأُولي الأمر، وذلك من خلال «إنّما»، فهو من باب قصر الصفة على الموصوف.

وكما هو حال البيت المذكور وهو للفرزدق[1]:

أنا الذائد الحامي الذّمار وإنّما يدافعُ عن أحسابهم أنا أو مِثلي

حيث قصر الدفاع عن الأحساب عليه وعلى مَن هو مثله، فهو من باب قصر الصفة على الموصوف.

---

(١) شرح المختصر، لسعد الدين التفتازانيّ: ج١ ص١٨١.

النصّ السادس عشر
عليّ المولى الأَولَى سنّةً

الثاني: أنّه نُقلَ نقلاً متواتراً أنّ النبيَّ صلى الله عليه وآله لمّا رجعَ مِنْ حجَّة الوادع، أمرَ بالنزول بغدير خمٍّ وقتَ الظهر، ووضِعت له الأحمالُ شبهَ المنبر، وخطبَ الناسَ واستدعى عليّاً ورفعَ يدَه بيده، وقال: «أيّها الناسُ، ألستُ أَولَى بكم من أنفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فمَن كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللّهمّ والِ مَن والاه، وعادِ مَنْ عاداه، وانصر مَن نصره، واخذُل مَن خذله، وأدِرِ الحقَّ معه كيفما دار» يكرّر ذلك عليهم[1].

والمراد بـ«المولى» هو الأَولَى؛ لأنّ أوّل الخبر يدلّ على ذلك، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «ألست أَولَى بكم؟»، ولقوله تعالى في حقّ الكفّار ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ﴾ (الحديد: ١٥)، أي: أَولَى بكم، وأيضاً فإنّ غيرَ ذلك من معانيه غير جائزٍ هنا، كالجار والمعتق والحليف وابن العمّ؛ لاستحالة أنْ يقومَ النبيُّ في ذلك الوقت الشديد الحرّ، ويدعو الناسَ ويخبرَهم بأشياء لا مزيدَ فائدة فيها، بأن يقول: مَن كنتُ جارَه، أو معتقَه، أو ابنَ عمّه، فعليٌّ كذلك.

وإذا كان عليٌّ هو الأَولَى بنا، فيكون هو الإمامَ.

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٣٨ ص٣٢، الحديث رقم (٢٢٩٤٥)، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

الشرح

لقد تقدَّم الكلام في حديث الغدير الذي يُعدّ مِنَ الأحاديث التي يُعتمد عليها لإثبات الولاية والإمامة لعليّ عليه السلام، حيث كان الحدّ الأوسط في إثبات ذلك هو المولى، والمراد به هو الأَولَى؛ وذلك لقرينتين:

١. **داخليّة**: وهي ما جاء في أوّل الخبر ومقدّمته، حيث قرّر النبيّ صلى الله عليه وآله المؤمنين بأنّه أَولَى بهم مِن أنفسهم، ثمّ رتّب على ذلك أنّ مَن كان النبيّ مولاه بالمعنى المذكور أوَّلَ الخبر وهو الأولى، فهذا عليٌّ مولاه بنفس المعنى المذكور ابتداءَ الحديث.

٢. **خارجيّة**: لا يُعقل أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يجمع الناس بعد أن تفرّقوا كلٌّ يريد أهله وموطنه بعد غَيبة أشهرٍ أو أكثر، وفي ذلك الجوّ الحار القائظ ليقول لهم: إنّ عليّاً ابن عمّ، أو جار، أو معتق....

إذن، فعليّ هو الإمام والخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

عليّ عليه السلام — مولى المؤمنين كما النبيّ

المولى كما النبيّ — هو الأَولَى

∴ عليّ عليه السلام — هو الأَولَى

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

عليّ عليه السلام — هو الأَولَى

الأَولَى — هو الإمام

∴ عليّ — هو الإمام

أمّا صغرى القياس الأوّل لأوّلِ الخبرِ وصدره، والكبرى واضحةٌ.

وأمّا كبرى القياس الثاني فلا شكّ أنّ الأَولَى بالتَّصرّف أفضل ممّا عداه، فيجب تقديمه، وإلّا للزمَ تقديم المفضول على الفاضل، وقد علمت أنّه قبيحٌ، بل هو شنيعٌ سيّما في مثل هذا المقام.

إشارات النصّ

سؤالٌ وجواب

لا يزال البعض يتعلّق بترّهاتٍ يحاول من خلالها إلهاء نفسه ومَن يسمع كلامه من أتباع، فيقول: إذا حضر ذلك الجمعُ الغفير ومن بينهم أصحاب، فكيف لم يتمّ العمل وفق مضمون الحديث، فيسلّم الناس سيّما الصحابة الذين رفضوا المضمون الذي يذهب إليه الإماميّة من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد بيّن في ذلك الجمع الجمّ المهيب مَن هو الأَولَى بالتصرّف بأمور المسلمين بعده؟

هناك جوابان: حلّي، وآخر نقضيّ.

أمّا الحلّي: فهو أنّ السياسات المتعاقبة والتي كانت ذات وجهةٍ سياسيّةٍ واحدةٍ وهي سياسة السقيفة، كان لها الدور الرئيس في صرف وجهة الحديث عن قبلته، وذلك بأساليب متعدّدةٍ ترهيباً وترغيباً، ومع هذا فإنّ الكثير من الصحابة كانوا يتعاملون مع مضمون الحديث بكلّ بداهةٍ على أنّ الأمرَ وصيّةٌ لعليّ بالخلافة من بعده صلى الله عليه وآله.

وأمّا النقضيّ: فكأنّ صاحب السؤال يزعم أنّ الصحبة ـ كما هو رأي الكثير ـ تكسب صاحبها تقوىً وعدالة، تَحول دون ارتكاب معصية مخالفةِ النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا كلامٌ في غاية الأهميّة، حيث ذهب البعض إلى أنّ الصحبة ـ بملاكاتها التي يبلغ بعضها حدّ الاستخفاف بالعقول، حيث يرى البعض أنّ مَن يرى النبيّ ولو للحظةٍ صار صحابيّاً تترتّب عليه أحكام الصحبة ـ تَحول دون نقد أيّ من الصحابة، فلا يمكن ولا يجوز للمؤمن أن يحاول فهم ما جرى بين أمير المؤمنين

عليّ بن أبي طالب عليه السلام ومعاوية، فهل كانا على حقٍّ معاً أم على باطلٍ، أم أحدهما دون الآخر؟ ولا يحقّ لك وأنت ابن القرآن الذي يأمر في الكثير الكثير من آياته بالتفكّر والتدبّر، والتعامل بأسلوب البرهان، أن تناقش ما جرى يوم الجمل، وغير ذلك من قضايا وحوادث ووقائع كان لها الأثر البالغ في تكوين عقل الأمّة ومسلكها في فهم الأمور والتعامل معها، حيث يسارع البعض ليغلق فمك بقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٤)، مع أنّ القرآن تناول الأمم الخالية وحاكمَهَا أمامنا وطلبَ منّا أن نتّخذ موقفاً منها.

وبالعودة إلى الجواب النقضيّ، وهو ما يتلخصّ بسرد مخالفات عدّة للصحابة، بل اعتراضاتٍ مباشرةٍ على النبيّ صلى الله عليه وآله، نجد أموراً ثلاثة:

الأوّل: اعتراض عمر بن الخطّاب وعدم أخذه برغبة رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى، وذلك لمّا طلبَ النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكتب شيئاً لأمّته، فحالَ عمر دون ذلك.

قال البخاريّ وهو يروي عن ابن عباس: «لمّا حُضر رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطّاب، قال النبيّ: **هلُمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده أبداً**، فقال عمر: إنّ النبيّ قد غلبَ عليه الوجع، وعندكم القرآن، حَسبُنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم مَن يقول: قربّوا يكتب لكم النبيّ كتاباً لن تضلّوا بعده، ومنهم مَن يقول ما قال عمر، فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عند النبيّ، قال لهم: **قوموا**.

قال عبد الله بن مسعود: فكان ابن عبّاس يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حالَ بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم»[1].

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج٥ ص٢٢٢، الحديث رقم (٣١١١)، إسناده صحيح على

الثاني: اعتراض عمر على ما أفاده النبيّ ﷺ في صلح الحديبيّة، فقد روى مسلم في باب صلح الحديبيّة «أنّ عمر قال لرسول الله ﷺ: أوَلسنا على الحقّ وهم على الباطل؟ قال رسول الله: **بلى**، قال: أوَليس قتلانا في الجنّة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى، قال: ففيم نعطي الدنيّة في ديننا، ونرجع ولمّا يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال ﷺ: **يا بن الخطّاب، إنّي رسول الله، ولن يضيّعني الله أبداً**»[1]، ولمّا أمرهم النبيّ ﷺ بعد الفراغ من الكتاب أن ينحروا ثمّ يحلقوا، وكرّر ذلك ثلاثاً حتّى قام رجل منهم.

وهنا لابدّ من إشاراتٍ على عجلٍ:

١. هل هذا الذي بدرَ من عمر كان استفهاماً عن الحكمة التي خفيت عنه من تصرّفه ﷺ ليكون معذوراً وممدوحاً، حيث جرى وفق الإرشاد الإلهيّ ﴿**...فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣)؟!

٢. أم هو اعتراضٌ وبأسلوبٍ لا يتوقّع ممّن يدّعى له المقام الرفيع في معرفة الله ورسوله؟ هب أنّه خفي عليه الأمر، لكن كيف يطرح أسئلة بأسلوبٍ فيه من الندّية لرسول الله الذي لا ندَّ له من بني البشر من الأوّلين والآخرين؟ بل قد يُستشمّ العلوّ عليه ﷺ، والقرينة على هذا النَّفَس هو قوله للنبيّ ﷺ: «ففيم نعطي الدنيّة في ديننا»، أليس يشي هذا الاستنكار بأنّ الرجل أشدّ حرصاً وغيرةً على دين الله من نبيّه الذي فهمَ عمر من فعله أنّه فرّط في كرامة الدين وشرفه؟!

٣. أليس جواب النبيّ ﷺ له تنبيهاً؟ وكأنّه يريد القول: لا يسلبك الغيظُ الالتفاتَ إلى أنّك تُكلّم رسولاً مرسلاً من الله، والمرسلون من الله لا يجازفون لا

شرط الشيخين.

(١) صحيح مسلم: ج٥ ص١٧٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج٢٥ ص٣٤٩، الحديث رقم (١٥٩٧٥)، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

في قولٍ ولا فعل، بل هم محطّ عناية ورعاية الله تعالى، فلا ينطقون عن الهوى.

٤. هل الصحبة تجيز لصاحبها أن يعترض على صاحب النبوّة، وأن يغلظ في القول معه؟ وبهذا يكون عندنا مقامٌ إلهيّ أرفع من النبوّة والرسالة، بحيث يجوز لصاحبه أن يحتجّ ويعترض على النبيّ الذي هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وله في ذلك كلّ الإجلال والتقدير.

ونحن ـ كمسلمين ـ ملزمون بأن لا نناقش قولاً كهذا لنفهم أنّه كيف يجوز هذا النحو من التعامل مع النبيّ؟ وقد أمر الله الجميع أن لا يجهروا للنبيّ بالقول كجهر بعضهم لبعض، وأن لا يرفعوا أصواتهم فوق صوت النبيّ، وأن يغضّوا من أصواتهم عنده، حيث قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ * أنّ الذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ**﴾ (الحجرات: ٢ـ٣).

الثالث: أما أمرَ النبيّ صلى الله عليه وآله القومَ وفيهم كبار الصحابة أن ينفروا مع جيش أسامة، فلماذا تخلّف البعض مع تكرار النبيّ صلى الله عليه وآله للأمر بالخروج؟!(١).

وهل ينفع الاعتذار بأنّ الحبّ والحرص والتعاطف مع ما فيه النبيّ من وجعٍ كان المانع، وهل المسألة مسألة عواطف وأحاسيس، حتّى يخالَفَ النبيُّ وهو في لحظاته الأخيرة؟!

---

(١) دعائم الإسلام، النعمان بن محمد المغربي: ج١ ص٤١؛ الملل والنحل، محمد عبد الكريم الشهرستاني: ج١ ص٣٠.

النصّ السابع عشر

عليٌّ بمنزلة هارون من موسى

الثالث: وردَ متواتراً أنّه صلى الله عليه وآله قال لعليٍّ: «أنت منّي بمنزلة هارونَ من موسى إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي».

أثبتَ له جميعَ مراتبِ هارونَ من موسى، واستثنى النبوّةَ. ومن جملة منازلِ هارونَ من موسى أنّه كان خليفةً له، لكنّه توفّي قبله، وعليٌّ عاش بعدَ رسول الله، فتكون خلافتُه ثابتةً؛ إذ لا موجبَ لزوالها.

الشرح

لقد تقدّم الكلام أيضاً في هذا الخبر سنداً ومتناً وفقهاً، حيث ثبتَ لعليّ عليه السلام كلّ ما للنبيّ من مقامات ماعدا النبوّة، فقد استُثنيت بقوله صلى الله عليه وآله: «**إلّا أنّه لا نبيّ بعدي**».

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

كل ما للنبيّ صلى الله عليه وآله عدا النبوّة — **لعليّ عليه السلام**

الإمامة والولاية — **للنبيّ صلى الله عليه وآله**

∴ الإمامة والولاية — **لعليّ عليه السلام**

أمّا الصغرى، وهي أنّ الإمامة والولاية للنبيّ، فهي واضحةٌ، وأمّا الكبرى فهي مفاد الخبر المذكور.

إشارات النصّ

مقامات هارون ومنازله

علمتَ أنّ حديث المنزلة أثبتَ لعليّ عليه السلام من المنازل والمقامات الإلهيّة ما لهارون النبيّ عليه السلام من منازل ومقامات إلّا مقام ومنزلة النبوّة؛ وذلك لأنّه لا نبيّ بعده صلى الله عليه وآله، فهو الخاتم الذي لا نبيّ ولا شريعة بعده، أمّا ما هي هذه المقامات التي كانت لهارون، فهو الأمر الذي تعرّض له القرآن في مواضع عدّة، وهي التالية:

١. **النبوّة**: حيث قال تعالى: ﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً**﴾ (مريم: ٥٣)، إذن فلهارون مقام النبوّة.

٢. **الوزارة**: وهو المقام الذي طلبه موسى لأخيه هارون وأجاب الله دعوته، حيث قال تعالى: ﴿**وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي**﴾ (طه: ٢٩ـ٣٠)، وقال: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيراً**﴾ (الفرقان: ٣٥).

٣. الخلافة: حيث كان موسى عليه السلام يجعل أخاه هارون خليفةً على القوم إذا ما أراد أن يغادر لأمرٍ تقتضيه الدعوة الإلهيّة، حيث يقول تعالى: ﴿**...وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (الأعراف: ١٤٢).

٤. القرابة الخاصّة: فلعليّ عليه السلام من القرابة ما ليس لأحدٍ من الصحابة الذين اقترحت أسماؤهم أنداداً له وأمثالاً، وهذا المقام كان لهارون عليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿**وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي...**﴾ (طه: ٢٩ـ٣٠)، ويكفي أنّ عليّاً عليه السلام كان نفس رسول الله صلى الله عليه وآله، وفق آية المباهلة.

إذن، فهذه مقاماتٌ عدّةٌ رفيعةٌ، هي كلّها لعليّ عليه السلام دون النبوّة، حيث سمعتَ أنّه لا نبيّ بعده صلى الله عليه وآله.

لقد روى الحلبي في سيرته أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خاطبَ عليّاً بقوله: «**إجلس، فأنت أخي ووزيري ووصيّي ووارثي وخليفتي من بعدي**»[1].

٥. العصمة: وذلك لأنّ هارون قد كان نبيّاً فهو معصومٌ، والعصمةُ مقامٌ وشأنٌ إلهيّ، فهي ثابتةٌ لعليّ أيضاً وفق فقه حديث المنزلة أيضاً؛ إذ كيف يكون لعليّ عليه السلام ذلك الدور الذي يترتّب على تلك المقامات: الوزارة، الخلافة،... من دون أن يكون معصوماً؟!

دفعُ إيراد

لعلَّ قائلاً يقول: لو سلّمنا بمفاد حديث المنزلة، لكنّنا لا نسلّم بالنتيجة التي توخّاها مَن يريد إثبات الخلافة لعليّ عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، وذلك اعتماداً على الحديث نفسه، حيث كان هارون مشبَّهاً به وعليّ مشبّهاً، وقد كان هارون خليفةً في حياة موسى ليس إلّا؛ وذلك لأنّه مات في حياة أخيه عليه السلام، إذن فعليّ عليه السلام

---

(١) السيرة الحلبيّة: ج١ ص٤٦١.

خليفة النبيّ ﷺ في حياته، وهو الذي فعله ﷺ لمّا استخلفه على المدينة في غزوة تبوك، بل وطبقاً للمشابهة المستفادة من حديث المنزلة لا يثبت لعليّ عليه السلام إلّا الخلافة المؤقّتة؛ وذلك لأنّ هارون كان خليفةً حال غياب هارون ليس إلّا.

والردّ على هذا الإيراد بأمورٍ:

١. ماذا لو بقي هارون على قيد الحياة بعد وفاة موسى عليه السلام؟

٢. قوله ﷺ: «**إلّا أنّه لا نبيّ بعدي**» فكلمة (بعدي) تشير إلى أنّ لعليّ عليه السلام كلّ ما لهارون من موسى عليه السلام بعده، ومن جملة ما لهارون ـ كما علمت ـ الخلافة.

٣. ثمّ إنّ ورود حديث المنزلة في ظرفٍ ومورد خاصّ كيوم تبوك لا يخصّص الوارد، كما أفاد الأصوليّون: «المورد لا يخصّص الوارد».

محاولةُ نصبٍ بائسة

ابن تيميّة المسكون بهاجس البغض لعليّ وآله عليهم السلام، يدخل على الخط من دون أيّ حرجٍ، ليوهي من زخم الهبة الإلهيّة التي اختصّ بها الله تعالى عليّاً عليه السلام على لسان نبيّه ﷺ، لكن هيهات، وكما يقول الأعشى ميمون:

كناطحٍ صخرةٍ يوماً ليفلقها فلم يضِرْها وأوهى قرنَه الوعلُ

قال الرجل: «...فلمّا كان في غزوة تبوك لم يأذن في التخلّف عنها، وهي آخر مغازيه، ولم يجتمع معه أحدٌ كما اجتمع معه فيها، فلم يتخلّف عنه إلّا النساء والصبيان، أو مَن هو معذورٌ لعجزه عن الخروج، أو مَن هو منافق... ولم يكن في المدينة رجالٌ من المؤمنين يستخلف عليهم، كما كان يستخلف عليهم في كلّ مرّة، بل كان هذا الاستخلاف من أضعف الاستخلافات المعتادة منه؛ لأنّه لم يبقَ في المدينة رجالٌ من المؤمنين أقوياء يستخلف عليهم أحداً، كما كان يبقي في جميع مغازيه... فلهذا خرج إليه عليّ ـ رضي الله عنه ـ يبكي وقال: أتخلّفني مع النساء والصبيان؟

وقيل: إنّ بعض المنافقين طعنَ فيه، وقال: إنّما خلَّفه لأنّه يبغضه، فبيّن له

النبيّ صلّى الله عليه وسلم: أنّي إنّما استخلفتك لأمانتك عندي، وأنّ الاستخلاف ليس بنقصٍ ولا غضّ... فطيّب بذلك قلب عليّ...»[1].

هذا ديدن الرجل وعادته التي تنشط عندما يشمّ كلاماً فيه لعليّ عليه السلام من الفضل ما ليس لغيره، فإنّه يكاد يمزّق نفسه في سبيل تعمية الأمر وذرّ الرماد في العيون؛ لئلّا ترى ما لابن أبي طالب عليه السلام من كرامةٍ ليست لأحدٍ ممّن يُطرح كندٍّ له أو شبيه.

لقد راحَ الرجل وبدافعٍ من تلك العادة التي يقف وراءها نصبٌ صريحٌ لأهل البيت عليهم السلام، يصوِّرُ أنّه ليس في الأمر ما يُعدُّ منقبةً مميّزة لعليّ عليه السلام، حيث عُدّ حديث المنزلة من الأدلّة التي تساق لإثبات خلافته لرسول الله صلى الله عليه وآله، فالاستخلاف ـ بزعمه ـ في ظرفِ غياب النبيّ عن المدينة ليس إلّا، بل كان ذلك الاستخلاف ـ ونظراً لضعفه ـ باعثاً على الشعور بالغضاضة، فهذا عليّ عليه السلام يتأثّر ويشعر بأنّ في الأمر غبناً له، فهو الاستخلاف الأضعف. وغير ذلك من تُرَّهات تدلّ على الهلع الذي يعتري الرجل كلّما نزلت على سمعه منقبةٌ لعليّ وآل عليّ عليهم السلام.

إلّا أنّ السياق العامّ الذي لفّ الحديث يدلّ على ما لعليٍّ عليه السلام من مقاماتٍ ليست لغيره، وإنّما كان الظرف ـ غزوة تبوك ـ مناسباً لبيان ما له عليه السلام من خصوصيات، وهكذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله لا يدّخر فرصةً إلّا وينوّه فيها بما لأهل البيت عليهم السلام من مقامٍ لا يرقى إليهم فيه أحد.

---

(١) منهاج السنّة النبويّة: ج٧ ص١٧٨ـ ١٧٩.

النصّ الثامن عشر

عليّ مأمورٌ بطاعته والكون معه

الرابع: قولُه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩)، فالمراد بـ«أُولي الأمر» إمّا مَنْ عُلِمتْ عِصمتهُ أوْ لا.

والثاني باطلٌ؛ لاستحالة أن يأمرَ اللَّهُ بالطاعة المطلقةِ لمن يجوز عليه الخطأُ، فتعيّنُ الأوّل، فيكونُ هو عليَّ بن أبي طالب؛ إذ لم تُدَّعَ العصمةُ إلّا فيه وفي أولاده، فيكونوا هم المقصودين، وهو المطلوب.

وهذا الاستدلالُ بعينه، جارٍ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩).

الشرح

لقد اشتملَ قوله تعالى على كبرى دليلٍ يُثبت من خلاله إمامة عليّ عليه السلام وخلافته لرسول الله دون أحدٍ ممّن يُذكر لها، وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياس التالي:

المأمور بطاعته مطلقاً — معصومٌ

أولو الأمر — مأمورٌ بطاعتهم مطلقاً

∴ أولو الأمر — معصومون

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

لا أحد سوى عليّ ممّن يُذكر — بمعصومٍ

أولو الأمر — معصومون

∴ لا أحد سوى عليّ ممّن يُذكر — بأُولي أمر

إذن عليّ عليه السلام معصومٌ وأولاده، وكلّ معصومٍ إمامٌ، إذن عليّ وكذلك أولاده أئمّةٌ يدعون بأمره.

أمّا صغرى القياس الأوّل؛ فهي مفادُ قوله تعالى: ﴿**...وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...**﴾، حيث أفادت بإطاعة أُولي الأَمر.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الأمرَ بطاعةِ مَن يجوز عليه الخطأ محالٌ، وقد تقدّم الكلامُ في وجه ذلك.

وأمّا صغرى الآخر، وهو من الشكل الثاني؛ فلأنّ هناك إجماعاً على عدم عصمة مَن يُطرح للإمامة والخلافة سوى عليّ وأولاده، ولا إجماع على عدم عصمة عليّ وأولاده.

وأمّا الاستدلال بالآية الأخرى، فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا أحد ممّن يُذكر سوى عليّ وأولاده بمعصومٍ
المأمور بالكون معهم معصومون
∴ لا أحد ممّن يُذكر سوى عليّ وأولاده بمأمورٍ بالكون معهم

إذن، عليّ وأولاده مأمورٌ بالكون معهم، وكلّ مَن هو كذلك معصومٌ، وكلّ مَن هو معصوم إمامٌ، إذن عليّ عليه السلام إمامٌ، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

الفخر الرازي وأُولو الأمر

قال الفخر الرازيّ: «اعلم أنّ قوله: ﴿...وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ يدلّ عندنا على أنّ إجماع الأمّة حجّةٌ، والدليل على ذلك: أنّ الله تعالى أمرَ بطاعة أُولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومَن أمرَ الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابدّ أن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمرَ الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأُ لكونه خطأً، منهيٌّ عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وإنّه محالٌ... فثبتَ قطعاً: أنّ أُولي الأمر المذكور في هذه الآية لابدّ وأن يكون معصوماً... وجبَ أن يكون ذلك المعصوم... أهل الحلّ والعقد من الأمّة...»[1].

لقد أجرى الفخر الكلام على مستويين:

١. كبرويّ: حيث أثبتَ أنّ أُولي الأمر معصومون.

٢. صغرويّ: حيث رأى ـ والحجّة واهيةٌ ـ أنّ أُولي الأمر هم أهل الحلّ والعقد في الأمّة.

---

(١) التفسير الكبير: ج٤ ص١١٢.

أمّا الأوّل: فيمكن عرضه كما أفاد في كلامه الآنف من خلال البيان التالي:

الفرض: هناك أولو أمرٍ قد أُمِرنا بطاعتهم على سبيل الجزم والقطع، وهو ما صرّحت به الآية الكريمة، وهي (٥٩) من سورة النساء.

المدّعى: أولو الأمر المذكورون في الآية معصومون.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال قياسٍ من الشكل الأوّل عرضَه الفخر في الكلام المذكور:

أولو الأمر	**مأمورٌ بطاعتهم على سبيل الجزم**
كلّ مأمورٍ بطاعته كذلك	**معصومٌ**
∴ أولو الأمر	**معصومون**

ثمّ أوضحَ الكبرى بقياسٍ استثنائيٍّ يفيد: لو لم يكن أولو الأمر كذلك، للزمَ اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وقد أوضحَ الملازمة: بأنّ وليّ الأمر لو لم يكن معصوماً لجاز إقدامه على الخطأ، والله تعالى قد أمرَ بطاعته فلابدّ من طاعته في ذلك الخطأ. والوجه في اجتماع الأمر والنهي، هو أنّ الخطأ منهيٌّ عنه؛ لأنّه خطأ، ولأنّه قبيحٌ، وهو مأمورٌ به؛ لأنّ وليّ الأمر جاء به ويجب طاعته به، فالخطأ ـ بناءً على هذا ـ مأمورٌ به.

الكلام في هذا المستوى لا غبار عليه، بل قد رأيت كيف كان هذا من الأدلّة على عصمة أُولي الأمر، إلّا أنّ الغبار كلّه في المستوى الصغرويّ، حيث عزّ على الفخر أن يقول بعصمة أُناسٍ تضافرت الكلمات والقرائن على أنّهم هم أُولو الأمر، وراحَ ليعصم أهل الحلّ والعقد في الأمّة، والذين لو عيّنهم الفخر بالاسم لما قبلوا منه أنّهم معصومون.

وأمّا الحجّة الواهية التي ساقها لإثبات أنّ أُولي الأمر ليسوا بعض الأمّة وجماعةً محدّدة، فهي: أنّ أُولي الأمر لو كانوا كذلك لما أمكنَ معرفتهم والوصول

إليهم[١].

ثمّ أوغلَ في الأخذ والردّ. وإيرادُ الكلام في هذه الآية يُخرجنا عن مستوى البحث في هذه الدروس.

الكون مع الصادقين

قال المصنّف رحمه الله: «البرهان الخامس والثلاثون: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ (التوبة: ١١٩).

أوجبَ الله تعالى علينا الكون مع (المعلوم فيهم الصدق)، وليس إلّا المعصوم؛ لتجويز الكذب في غيره، فيكون هو عليّاً عليه السلام؛ إذ لا معصوم من الأربعة سواه. في حديث أبي نعيم عن ابن عبّاس: أنّها نزلت في عليّ عليه السلام»[٢].

قال الفخر الرازي بعد أن تأكّد له أنّ الآية المباركة تفيد وجود معصوم في كلّ زمان، وذلك لأنّ التكاليف المذكورة في القرآن ـ على ما أفاد الفخر ـ متوجّهةٌ على المكلّفين إلى يوم القيامة: «...قلنا: نحن نعترف بأنّه لابّد من معصوم في كلّ زمان، إلّا أنّا نقول: ذلك المعصوم هو مجموع الأمّة، وأنتم تقولون: ذلك المعصوم واحدٌ منهم، فنقول: هذا الثاني باطل، لأنّه تعالى أوجب على كلّ واحدٍ من المؤمنين أن يكون مع الصادقين...»[٣]، وقد زعم أنّ عدم العلم بالصادق يجعل الأمر بالكون معه، تكليفاً بغر المقدور، وأنّه لا علم له بإنسانٍ معيّنٍ موصوفٍ بوصف العصمة، وهذا كما ترى.

---

(١) التفسير الكبير: ص١١٣.

(٢) منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: ص١٦٩ـ١٧٠؛ وانظر: الدرّ المنثور: ح٧ ص٥٨٢.

(٣) التفسير الكبير: ج٦ ص١٦٧.

النصّ التاسع عشر

عليٌّ ادَّعى الإمامة وأظهر المعجزة

الخامس: أنّه ادّعى الإمامةَ، وظهرت المعجزة على يده، وكلُّ مَن كان كذلك فهو صادقٌ في دعواه.

أمّا أنّه ادّعى الإمامةَ، فظاهرٌ في كتب السير والتواريخ حكايةُ أقواله وشكايتِه ومخاصمته، حتّى أنّه لمّا رأى تخاذلَهم عنه قعدَ في بيته، واشتغلَ بجمع كتاب ربّه، وطلبوه للبيعة فامتنع، فأضرموا في بيته النارَ وأخرجوه قهراً. ويكفيك في الوقوف على شكايته في هذا المعنى خطبته الموسومة بـ«الشقشقيّة» في «نهج البلاغة».

وأمّا ظهور المعجزة فكثيرةٌ:

منها: قلعُ باب خيبر.

ومنها: رفعُ الصخرة العظيمةِ عن فم القُلَيب لمّا عجزَ العسكرُ عن قلعها.

ومنها: ردّ الشمس حتّى عادت إلى موضعها في الفلك، وغير ذلك ممّا لا يُحصى.

وأمّا أنَّ كلَّ مَن كان كذلك فهو صادقٌ؛ فلِما تقدّم في النبوّة.

الشرح

يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي:

عليٌّ عليه السلام	**ادّعى الإمامة وظهرت المعجزة على يديه**
كلّ مَن هو كذلك	**صادقٌ في دعواه**
∴ عليٌّ عليه السلام	**صادقٌ في دعواه**

إذن عليّ إمامٌ.

أمّا الصغرى، فهي على عهدة كتب السير والتواريخ التي نقلت احتجاجه على القوم بالأدلّة المتعدّدة لإثبات أنّه الأَولَى بالأمر، وكذلك كان على مستوى الموقف العمليّ حيث رفضَ البيعة، فأدّى الأمر إلى اقتحام بيته عليه وأخذِه عنوةً لكي يبايع.

وأمّا ظهور الأفعال الخارقة على يديه المؤيّدة لدعواه، وأنّه ليس كمثله أحدٌ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فهي كثيرةٌ، وقد أوردَ الشارح بعضاً منها.

وأمّا الكبرى، فالكلام فيها الكلام في دليل نبوّة الأنبياء عليهم السلام، حيث كان:

كلّ مَن يدّعي النبوّة وتظهر المعجزة المصدّقة على يديه	**صادقٌ في دعواه**
محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله	**ادّعى النبوّة وظهرت المعجزة المصدّقة على يديه**
∴ محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله	**صادقٌ في دعواه النبوّة**

إذن محمّد صلى الله عليه وآله نبيّ.

وإلّا فلو لم يكن صادقاً في دعواه، للزمَ إغراء المدّعي المتنبّي بالنبوّة أو الإمامة.

إشارات النصّ

رفع الصخرة

قال المصنّف رحمه الله: «أنّه لما توجّه إلى صفّين لحقَ بأصحابه عطشٌ شديد، فعدلَ بهم قليلاً، فلاح لهم ديرٌ، فصاحوا بساكنه وسألوه عن الماء، فقال: بيني وبينه أكثر من فرسخين، ولولا أنّي آتي بما يكفيني كلّ شهر على التقصير لتلفت عطشاً، فأشار أمير المؤمنين إلى مكانٍ قريب من الدير وأمرَ بكشفه، فوجدوا صخرةً عظيمةً، فعجزوا عن إزالتها، فقلعها وحده، ثمّ شربوا الماء، فنزل إليه الراهب، وقال له: أنت نبيٌّ مرسلٌ أو مَلكٌ مُقرّبٌ؟ قال: **لا، ولكنّي وصيّ رسول الله** صلى الله عليه وآله. فأسلمَ على يده، وقال: إنّ هذا الدير بُني على طلب قالع هذه الصخرة ومخرج الماء من تحتها، وقد مضى جماعة قبلي ولم يدركوه.

وكان الراهب من جملة مَن استشهد معه، وقد نظم القصّة السيّد الحميريّ في قصيدته المذهّبة:

ولقد سرى فيها يسير بليلةٍ بعد العشاء بكربلا في موكب»[1].

رجوع الشمس

قال المصنّف أيضاً: «رجوع الشمس له مرّتين: إحداهما في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، والثانية بعده.

أمّا الأولى: فروى جابرٌ وأبو سعيدٍ الخدريُّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلَ عليه جبرئيل يوماً يناجيه من عند الله تعالى، فلمّا تغشّاه الوحي توسّد فخذ أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يرفع رأسه حتّى غابت الشمس، فصلّى عليٌّ العصر بالإيماء، فلمّا استيقظ النبيّ صلى الله عليه وآله، قال له: **سل الله تعالى يردّ عليك الشمس لتصلّي العصر**

---

(١) منهاج الكرامة: ص٢٠٩ـ٢١٠.

قائماً، فدعا فردّ الشمس، فصلّى العصر قائماً[١].

وأمّا الثانية: فلمّا أراد أن يعبر الفرات ببابل، اشتغل كثيرٌ من أصحابه بتعبير دوابّهم، وصلّى بنفسه في طائفةٍ من أصحابه العصر، وفاتت ـ الصلاة ـ كثيراً منهم، فتكلّموا في ذلك، فسأل اللهَ تعالى ردَّ الشمس فرُدّت، ونظمه السيّد الحميريّ في قصيدته المذهّبة:

رُدّت عليه الشمس لمّا فاته ... وقتُ الصلاة وقد دَنتْ للمغربِ
حتّى تبلّج نورُها في وقتها ... للعصر ثمّ هَوتْ هويّ الكوكبِ
وعليه قد رُدّت ببابل مرّةً ... أخرى وما رُدّت لخلقٍ معربِ»[٢].

قلعُ باب خيبر

وهو من الأمور التي هي مصداق لقولهم: نارٌ على علم، حيث اهتزّ ابن أبي الحديد المعتزليّ لإعجاز ما فعله أمير المؤمنين، فقال:

يا قالعَ الباب الذي عن هزّه ... عَجزتْ أكفٌّ أربعونَ وأربعُ

فإذا عجز ذلك العدد الجمّ من الأكفّ عن الهزّ فهو عن القلع أعجز[٣].

---

(١) شرح مشكل الآثار، الطحاوي: ج٣ ص٩٢، الحديث رقم (١٠٦٧)؛ الإرشاد: ج١ ص٣٤٦.

(٢) منهاج الكرامة: ص٢١٠ـ٢١٢.

(٣) ترتيب الأمالي: ج٢ ص٣٨٨، الحديث رقم (٩١١)، والبيت من عينية ابن أبي الحديد المعتزلي.

النصّ العشرون
عليٌّ المنصوص عليه

السادس: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إمّا أن يكون قد نصَّ على إمامٍ أوْ لا، والثاني باطلٌ؛ لوجهين:

الأوّلُ: أنّ النصَّ على إمامٍ واجبٌ؛ تكميلاً للدّين وتعييناً لحافظه، فلو أخلّ به رسولُ الله، لزمَ إخلاله بالواجب.

الثاني: أنّه لمّا كان شفقتُه ورأفتُه للمكلّفين ورعايتُه لمصالحهم، بحيث علَّمهم مواقع الاستنجاء والجنابة، وغيرَ ذلك ممّا لا نسبةَ له في المصلحة إلى الإمامة، فيستحيلُ في حكمته وعصمته أن لا يعيّنَ لهم مَن يرجعون إليه في وقائعهم وسدّ عوراتهم ولَمّ شعثهم؛ فتعيّنَ الأوّلُ.

ولم يُدّعَ النصُّ لغير عليٍّ وأبي بكر إجماعاً، فبقيَ أن يكون المنصوصُ عليه إماماً: إمّا عليّاً عليه السلام، أو أبا بكر، والثاني باطلٌ، فتعيّن الأوّل.

وأمّا بطلان الثاني؛ فلوجوه:

الأوّل: أنّه لو كان منصوصاً عليه، لكان توقيفُ الأمر على البيعة معصيةً قادحةً في إمامته.

الثاني: أنّه لو كان منصوصاً عليه لذكرَ ذلك، وادّعاه في حال بيعته، أو بعدها أو قبلها؛ إذ لا عطرَ بعد عرس، لكنّه لم يدّعِ ذلك، فلم يكن منصوصاً عليه.

الثالث: أنّه لو كان منصوصاً عليه، لكان استقالتُه من الخلافة في قوله: «أقيلوني فلستُ بخيركم وعليٌّ فيكم» من أعظم المعاصي؛ إذ هو ردٌّ على الله ورسوله، فيكون قادحاً في إمامته.

الرابع: أنّه لو كان منصوصاً عليه لما شكَّ عند موتهِ في استحقاقه الخلافةَ، لكنّه شكّ حيث قال: «يا ليتني كنتُ سألتُ رسولَ الله ﷺ: هل للأنصار في هذا الأمر حقٌّ أم لا؟».

الخامس: أنّه لو كان منصوصاً عليه لما أمره رسولُ الله بالخروج مع جيش أسامة؛ لأنّه كان عليلاً، وقد نُعيت إليه نفسه حتّى قال: «نُعيتْ إليّ نفسي، ويوشكُ أن أُقبَض؛ لأنّه كان جبرائيلُ يعارضُني بالقرآن كلَّ سنةٍ مرّةً وأنّه عارَضني به السنةَ مرّتين»، فلو كان والحالُ هذه والإمام هو أبو بكر، لما أمره بالتخلّف عنه، لكنّه حثّ على خروج الكلّ، ولعنَ المتخلّف، وأنكرَ عليه لمّا تخلّف عنهم.

السادس: أنّه لا واحدَ من غير عليّ من الجماعة الذين ادُّعيت لهم الإمامةُ يصلحُ لها، فتعيّنَ هو عليه السلام. أمّا الأوّل فلأنّهم كانوا ظلمةً؛ لتقدّم كفرهم، فلا يناهم عهد الإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿...لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

الشرح

يمكن عرض هذا الدليل من خلال المقدّمات التالية:

الأولى: إثبات وجوب إيصاء النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد ذكر الشارح وجهين للوجوب المذكور، وهما:

١. الإيصاء تعيينٌ للحافظ.

٢. حرصُ النبيّ صلى الله عليه وآله على الأمّة والدّين يدعوه للإيصاء.

الثانية: الموصى له لا يعدو واحداً من اثنين: عليّ بن أبي طالب وأبو بكر.

الثالثة: إبطال فرض كون أبي بكر قد أُوصيَ إليه؛ وذلك من خلال وجوهٍ ستّة، هي التالية إجمالاً:

١. توقّف الأمر على البيعة لا ينسجم مع الإيصاء.

٢. لو كان أبو بكر قد أُوصي إليه، لذكرَ ذلك وردّ حجج المعترضين على بيعته، وهذا لم يكن مع مسيس الحاجة إليه.

٣. ما كان يجوز عليه أن يستقيل من منصبٍ كان بتكليفٍ من الله ورسوله، وهل يصحّ من نبيّ لسببٍ أو لآخر أن يعتذر عن تكليفه الإلهيّ بالنبوّة؟

٤. لو كان موصىً إليه لما شكّ في أمر إمامته، وقد كان منه ذلك عند موته.

٥. لو كان منصوصاً عليه بالخلافة، لما صحّ أمره بالخروج مع بعث أُسامة؛ وذلك لأنّ المرحلة مرحلته.

٦. عدم صلاحيّة أيّ واحدٍ للإمامة ممّن ذُكر غير عليّ وأولاده، إذن فلا يُنصّ على مَن لا صلاحيّة ولا أهليّة له، وإلّا للزمَ تقديم المفضول على الفاضل، وهو ما علمت.

وأمّا وجه عدم الصلاحيّة، فهو الظلم الذي اتّصف به هؤلاء بنحوٍ أو بآخر،

سيّما أنّهم لم يكونوا مسلمين في أوائل حياتهم، فهو تلبَسٌ بالظلم الذي يَحول دون أهليّة صاحبه للإمامة التي هي عهدٌ إلهيٌّ، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿...**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤).

إذن، عليٌّ عليه السلام موصى إليه بالإمامة، وكلّ موصىً إليه بالإمامة إمامٌ، فعليٌّ عليه السلام الإمام دون أحدٍ غيره سوى أولاده الأئمّة الذين سوف يجري الكلام في إمامتهم لاحقاً.

إشارات النصّ

الدليل مفصّلاً

يمكن عرض هذا الدليل من خلال أمرين:

١. إثبات وجوب الإيصاء.

٢. إثبات أنّ الموصى له عليٌّ دون أحدٍ غيره ممّن ذُكر.

وجوب الوصيّة

تقدّم أنّ الشارح عرضَ دليلين يُثبت من خلالهما وجوب الوصيّة، وهما:

الدليل الأوّل: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

النصّ على الإمام — **تكميلٌ للدّين وحفظٌ له**

تكميل الدين وحفظه — **واجبٌ**

∴ النصّ على الإمام — **واجبٌ**

وبما أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله معصومٌ، والمعصوم لا يترك واجباً، فالنصّ على الإمام واجبٌ عليه، إذن فقد نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله على الإمام والخليفة من بعده.

أمّا كبرى وصغرى القياس الآنف فواضحتان، سيّما أنّ الكتاب أشار إلى كمال الدين وتمام النعمة بعد أن بلّغ الرسول ما أُنزل إليه من ربّه، حيث قال

تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً...﴾ (المائدة: ٣).

الدليل الثاني: وهو ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

النبيّ صلى الله عليه وآله — حريصٌ على المؤمنين

الحريص على شيء — يفعل كلّ ما ينفعه

∴ النبيّ صلى الله عليه وآله — يفعل كلّ ما ينفع المؤمنين

ولا شكّ أنّ النصّ على الإمام الحافظ للدين هو أجلّ وأشرف وأخطر المنافع، وبالتالي فالنصّ على الإمام واجبٌ.

أمّا الصغرى: فقد أشار الشارح إلى مدى حرص النبيّ صلى الله عليه وآله على الأمّة، حيث بيّن لهم أموراً تفصيليّة جدّاً، كأن يُعيّن لهم الرِجْل التي يدخلون بها إلى الخلاء والتي بها يخرجون.

وأمّا الكبرى: سيّما إذا كان الحريص معصوماً؛ فإنّه لن يتراخى في إنجاز أيّ فعلٍ يُسدي منفعةً وصلاحاً لحال الأمّة، فكيف إذا كان بالفعل الذي يُعدُّ أسَّ المنافع، وهو النصّ على الإمام، وهو ما بيّن الحقّ تعالى أثره وخطره بقوله تعالى: ﴿...وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ (المائدة: ٦٧)؟ وبهذا يثبت الأمر الأوّل، وهو أنّ النبيّ أوصى، ثمّ يجري الكلام في مفاد مَنْ هو الموصى إليه، والمنصوص عليه بالإمامة.

مَن هو الموصى إليه؟

يمكن عرض الجواب من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى ونصّ على الإمام، وقد ادُّعيَ النصّ على اثنين: عليّ بن أبي طالب وأبي بكر، ولا يُعقل أنّه أوصى للاثنين معاً وبشكلٍ عرضيّ، وبهذا يصحّ القول: المنصوصُ عليه إمّا عليّ وإمّا أبو بكر.

المدّعى: المنصوص عليه عليّ عليه السلام وليس أبا بكر.

البرهان: المنصوص عليه إمّا عليّ وإمّا أبو بكر، لكنّه ليس أبا بكرٍ، إذن هو عليّ، وبالتالي فهو الإمام دون ممّن يُذكر للإمامة غير أولاد عليّ عليهم السلام. أمّا الملازمة؛ فلما عرفته في الفرض، وأمّا بطلان اللازم؛ فلأمورٍ ستّة، هي التالية:

الأوّل: يمكن بيان هذا الوجه من خلال القياس التالي:

النصّ — **قضاءٌ إلهيّ**

القضاء الإلهيّ — **لا يتوقّف على شورى الناس واختيارهم**

∴ النصّ — **لا يتوقّف على شورى الناس واختيارهم**

ولو كان أبو بكر منصوصاً عليه من قِبل النبيّ الذي لا ينطق عن الهوى، فلماذا يجتمع الناس في السقيفة للبحث في أمرٍ قضى الله ورسوله فيه أمراً، أليس في هذا العمل نحوٌ من الندّية لله، حيث يريد الله شيئاً ويقضي أمراً ثمّ يكون للناس الخيَرة من أمرهم فيه[1]؟! إذن، لا مجال لزعم النصّ مع اجتماع السقيفة.

الثاني: يمكن عرض هذا الوجه من خلال الصورة التالية:

كلّ ما يتوقّف عليه الغرض — **يجب فعله**

ادّعاء أبي بكر للنصّ عليه — **يتوقّف عليه غرض إثبات الإمامة له**

∴ ادّعاء أبي بكر للنصّ عليه — **يجب فعله**

لكنّه لم يفعله مع الحاجة الملحّة إليه، وعدم وجود ما يمنع، وهو ممّا لا يخفى، إذن فلا نصّ في البين، وإلّا لادّعاه وأظهره دحضاً لحجّة المعترضين على إمامته، ولادّعاه القائلون بالإمامة له نقلاً عنه.

الثالث: وهو ما يتوضّح من خلال القياس التالي:

المنصوص عليه — **مكلّفٌ ملزم**

---

(١) إشارةً إلى قوله تعالى: ﴿...إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾ (الأحزاب: ٣٦).

المكلّف الملزم لا يستقيل

∴ المنصوص عليه لا يستقيل

نعمل في النتيجة قاعدة نقض المحمول لتكون سالبة كلّية، ثمّ لنجعلها كبرى في القياس التالي:

أبو بكر يستقيل

ليس أحد من المنصوص عليه يستقيل

∴ ليس أبو بكر بأحدٍ من المنصوص عليه

أمّا صغرى الأوّل وكبراه؛ فلأنّ النصّ بالإمامة تعيينٌ وتكليفٌ ووظيفةٌ واجبةٌ، والمكلّف بهذه الوظيفة معصومٌ لا يتخلّى عنها ولا يستقيل منها، وإلّا لكان مخلّاً بالواجب، والمعصوم لا يصدر منه ذلك.

وأمّا صغرى الثاني؛ فقد ورد أنّه استقال وعلّل ذلك بأنّه ليس أهلاً لذلك مع وجود عليّ عليه السلام، فقال: «أقيلوني، فلست بخيركم وعليّ فيكم»[1].

الرابع: وهو ما يمكن بيانه من خلال هذا القياس:

لا أحد من المنصوص عليه باستحقاق الإمامة يُشكّ في كونه أهلاً لها

أبو بكر يُشكّ في كونه أهلاً للإمامة

∴ لا أحد من المنصوص عليه باستحقاق الإمامة بأبي بكر

أمّا الصغرى؛ فلأنّ المنصوص عليه هو ذلك الإنسان الذي يختاره الله تعالى عن علمٍ بأهليّته للوظيفة الإلهيّة التي يراد إلقاؤها على كاهله، وإنسانٌ كهذا محاطٌ بالعناية الإلهيّة الخاصّة، كيف يشكّ فيما اصطفاه الله له وعَصمه عصمةً تَحول دون وقوعه فيما يبعده عن الله تعالى؟ وليس الشكّ في أنّه مصطفىً ومختارٌ ومنصوصٌ عليه إلّا دليلاً على أنّه ليس صاحب تلك الأهليّة، والحقّ تعالى لا

---

(١) الاحتجاج: ج١ ص١٩٩، الحديث رقم (٣٧).

يمكن أن يختار ويصطفي شخصاً لا أهليّة له.

وأمّا الكبرى؛ فقد رُوى أنّ أبا بكرٍ قد صدر عنه شكّ في أنّه أهلٌ لهذا المقام أم غيره أَولَى منه: «ليتني كنت سألته (أي: رسول الله صلى الله عليه وآله): هل للأنصار في هذا الأمر حقّ؟»[1].

الخامس: يمكن تقرير هذا الوجه من خلال القياس التالي:

لا أحد من المنصوص عليه بالإمامة يؤمّر عليه

أبو بكر أُمّر عليه

∴ لا أحد من المنصوص عليه بالإمامة هو أبو بكر

أمّا الصغرى والكبرى؛ فلأنّ ذلك خُلف النصّ عليه بالإمامة، سيّما أنّ الحادثة المذكورة تقتضي أن يكون الخليفة حاضراً عند المستخلِف الذي يجود بنفسه، وذلك لكي يتسلّم مقاليد إدارة الأمّة والدين الحديث العهد الذي يحتاج إلى عنايةٍ ورعايةٍ فائقة، فإذا بالنبيّ ـ وهو الحكيم ـ يرسل أبا بكر والكلّ ويستبقي عليّاً في غزوةٍ أمّر على المسلمين فيها فتىً حديث السنّ وهو أسامة بن زيد.

السادس: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كان ممّن ادُّعيت له الإمامة غير عليّ صالحاً لها، لما كان ظالماً أيّ نحوٍ من الظلم، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

إذن، لا أحد ممّن ادُّعيت له الإمامة غير عليّ بإمامٍ منصوص عليه.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

لا أحد من المنصوص عليه بظالمٍ

كلّ مَن ادّعيت له الإمامة غير عليّ ظالمٌ

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ج١٧ ص١٦٤؛ تاريخ الطبري: ج٣ ص٤٣١.

∴ لا أحد من المنصوص عليه مَن ادّعيت له الإمامة غير عليّ

إذن، عليٌّ هو المنصوص عليه، فهو الإمام.

وقد علمت أنّ الظالم هو المتلبّس بالظلم ولو آناً ما، وهو ممّن لا يناله العهد الإلهيّ وفقَ قوله تعالى: ﴿...قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، حيث إنّ الاحتمالات أربعة حصراً:

١. ظالم من أوّل حياته لآخرها.

٢. ليس ظالماً من أوّل حياته لآخرها.

٣. ظالم أوّلها دون آخرها.

٤. ظالمٌ آخرها دون أوّلها، والكل متلبّس بالظلم دون الثاني فلا ينال واحدٌ منهم العهد[١].

الاستقالة والنصّ

قال ابن أبي الحديد: «قوله عليه السلام: (فيا عجباً...) العجب منه وهو يستقيل المسلمين من الخلافة أيّام حياته، فيقول: أقيلوني، ثم يعقدها عند وفاته لآخر[٢] وهذا يناقض الزهد فيها والاستقالة منها. وقال شاعر من شعراء الشيعة:

حملوهـــا يـــوم الـــسقيفة أوزا راً تخـفُّ الجبـال وهـي ثقـالُ

ثمَّ جاؤوا من بعدها يـستقيلون وهيهـــات عثـــرةٌ لا تقـــالُ

وقد اختلف الرواة في هذه اللفظة، فكثيرٌ من الناس رواها: (أقيلوني فلست بخيركم)، ومن الناس من أنكر هذه اللفظة ولم يروِها، وإنّما روى قوله: (وُليّتكم

---

(١) انظر: بحث حول الإمامة، حوار مع المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار: ص١١٩.

(٢) من كلام له عليه السلام في الخطبة الشقشقية: «فيا عجبا! بينا هو يستقيلها في حياته، إذ عقدها لآخر بعد وفاته».

ولستُ بخيركم).

واحتجَّ بذلك مَن لم يشترط الأفضليّة في الإمامة، ومن رواها اعتذر لأبي بكر فقال: إنّما قال: اقيلوني، ليثوّر ما في نفوس الناس من بيعته ويَخبُر ما عندهم من ولايته، فيعلم مريدهم وكارههم....

قالوا: وقد جرى مثل ذلك لعليّ عليه السلام فإنّه قال للناس بعد قتل عثمان: **(دعوني والتمسوا غيري، فأنا لكم وزيراً خير منّي لكم أميراً...)**[1] فكرهها أوّلاً ثم عهد بها إلى الحسن عليه السلام عند موته.

قالت الإماميّة: هذا غير لازم، والفرق بين الموضعين ظاهرٌ، لأنّ عليّاً عليه السلام لم يقل: إني لا أصلح، ولكنه كره الفتنة، وأبو بكر قال كلاماً معناه: إنّي لا أصلح لها، لقوله: (لست بخيركم). ومَنْ نفى عن نفسه صلاحيّته للإمامة، لا يجوز أن يعهد بها إلى غيره»[2].

أمّا الاعتذار بالذي قيل فيزيد في الورطة والمأزق تعقيداً، وذلك لأنّ الخبر الذي صدر لم يكن مطابقاً للواقع، وفيه استدراجٌ للآخرين، وإلّا فما الذي يمنع هؤلاء الذين كتموا الرأي في الخليفة الجديد من أن يظهروه ويعلنوا عنه، وبالتالي فأيّ بدايةٍ هذه تكون بوّابتها هذا اللون من الإخبار، ولو قال: لو لم يُرغَب بي حاكماً وخليفةً فأنا على استعدادٍ للاستقالة، بينما بيّن الوجه في طلب الاستقالة وهو عدم الصلاحيّة والأهليّة، وهو يرى أنّ مَن هو خيرٌ هو الأهل.

---

(١) نهج البلاغة، حديث رقم (٩٢).

(٢) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد المعتزلي: ج١ ص١٦٩.

النصّ الواحد والعشرون

إمامة أولاد عليّ

قال: ثمّ من بعده ولدهُ الحسنُ عليه السلام، ثمّ الحسينُ عليه السلام، ثمّ عليُّ بن الحسينِ عليه السلام، ثمّ محمّدُ بنُ عليٍّ الباقر عليه السلام، ثمّ جعفرُ بنُ محمّدٍ الصادقُ عليه السلام، ثمّ موسى بنُ جعفرٍ الكاظم عليه السلام، ثمّ عليُّ بنُ موسى الرضا عليه السلام، ثمّ محمّدُ بنُ عليٍّ الجوادُ عليه السلام، ثمّ عليُّ بنُ محمّدٍ الهادي عليه السلام، ثمّ الحسنُ بنُ عليٍّ العسكريُّ عليه السلام، ثمّ محمّدُ بنُ الحسنِ صاحبُ الزمان صلوات الله عليهم، بنصّ كلِّ سابقٍ منهم على لاحقه، وبالأدلّة السابقة.

أقول: لمّا فرغَ من إثبات إمامةِ عليّ عليه السلام، شرعَ في إثبات إمامةِ الأئمّةِ القائمين بالأمر بعدَه، والدليلُ على ذلك مِن وجوهٍ:

الأوّل: النصُّ من النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فمن ذلك قولُه للحسين عليه السلام: «هذا ولدي الحسين إمامٌ ابنُ إمامٍ أخو إمامٍ أبو أئمّةٍ تسعة، تاسعُهم قائمُهم أفضلُهم».

ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاريُّ، قال: لمّا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩) قلتُ: يا رسولَ الله، عَرَفْنا الله فأطعناه، وعرفْناك فأطعناك، فمَن أُولي الأمر الذين أمرَنا الله تعالى بطاعتهم؟

قال: «هم خلفائي يا جابرُ وأولياءُ الأمر بعدي، أوّلُهم أخي عليٌّ عليه السلام، ثمّ من بعده الحسنُ ولده، ثمّ الحسينُ، ثمّ عليُّ بنُ الحسين، ثمّ محمّدُ بنُ

عليّ، وستُدركه يا جابر، فإذا أدركتَه فاقرأه منّي السلام، ثمّ جعفرُ بنُ محمّد، ثمّ موسى بنُ جعفر، ثمّ عليُّ بنُ موسى الرضا، ثمّ محمّدُ بنُ عليّ، ثمّ عليُّ بنُ محمّد، ثمّ الحسنُ بنُ عليّ، ثمّ محمّدُ بنُ الحسنِ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً».

ومن ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ اللّهَ اختارَ من الأيّام يومَ الجمعة، ومن الشهور شهرَ رمضانَ، ومن الليالي ليلةَ القدر، واختارَ من الناس الأنبياءَ، واختار من الأنبياءِ الرسلَ، واختارني من الرسل، واختار منّي عليّاً، واختار من عليٍّ الحسنَ والحسينَ، واختار من الحسينِ الأوصياءَ وهم تسعةٌ من ولده، يمنعون عن هذا الدين تحريفَ الضالّين، وانتحالَ المبطلين، وتأويلَ الجاهلين».

الثاني: النصُّ المتواترُ من كلّ واحدٍ منهم على لاحقه، وذلك كثيرٌ لا يُحصى، نقلته الإماميّةُ على اختلاف طبقاتهم.

الثالث: أنّ الإمامَ يجبُ أن يكون معصوماً، ولا شيءَ من غيرهم بمعصومٍ، فلا شيءَ من غيرهم بإمامٍ.

أمّا الأوّل: فقد مرّ بيانهُ.

وأمّا الثاني: فبالإجماع أنّه لم يُدّعَ العصمةُ في أحدٍ إلّا فيهم في زمان كلّ واحدٍ منهم، فيكونون هم الأئمّة عليهم السلام، وبيانه كما تقدّم.

الرابع: أنّهم كانوا أفضلَ من كلّ واحدٍ من أهل زمانهم؛ وذلك معلومٌ في كتب السير والتواريخ، فيكونون أئمّة؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل.

الخامس: أنّ كلّ واحدٍ منهم ادَّعى الإمامة وظهر المعجزُ على يده،

فيكونُ إماماً. وبيانُ ذلك قد تقدّم، ومعجزاتُهم قد نقلتها الإماميّةُ في كتبهم.

فعليك في ذلك بكتاب «خرائج الجرائح» للراونديّ، وغيره من الكتب في هذا الفنّ.

الشرح

ما تعتقده الإماميّة الاثني عشريّة أنّ الأئمّة اثنا عشر، أوّلهم عليّ بن أبي طالب وثاني عشرهم الحجّة محمّد بن الحسن العسكريّ المهديّ صلوات الله تعالى عليهم أجمعين.

والأدلّة التي أشار إليها المصنّف رحمه الله وفصّلها الشارح هي التالية:

الأوّل: نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم، وقد ظهر النصّ بأنحاءٍ متعدّدة، حيث جاء تارةً بالعدد وأنّ الخلفاء من بعده اثنا عشر، وأخرى بالاسم، حيث أورد صلى الله عليه وآله أسماء الأئمّة الاثني عشر جميعاً.

الثاني: نصّ الواحد منهم على تاليه ولاحقه وبشكلٍ متواتر يقطع دابر الشكّ في صدوره، حيث كان الإمام ـ سيّما في اللحظات الأخيرة من العمر ـ يوصي بمَن تؤول أمور الأمّة إليه من بعده، بل كان هذا الأمر محطّ اهتمام الشيعة حيث كانوا يسألون إمامهم عمّن يكون الأمر بعده.

الثالث: العصمة، فقد علمتَ أنّ الإمام لابدّ أن يكون معصوماً، ولا واحد غيرهم كان أو ادّعى العصمة، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

لا واحد غيرهم عليهم السلام معصومٌ

كلّ إمامٍ معصومٌ

∴ لا واحد غيرهم عليهم السلام بإمامٍ

الرابع: الأفضليّة، فقد علمتَ أنّها من الحدود الوسطى التي تثبت من خلالها الإمامة لمن هي ثابتةٌ له، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

لا واحد ممّن يُذكر غيرهم الأفضل

الإمام الأفضل

∴ لا واحد ممّن يُذكر غيرهم إمامٌ

أمّا الصغرى، فالمراجعة إلى كتب السير توقِف على ما لهم عليهم السلام من مقامٍ في العلم والعمل ليس يدانيه أحدٌ، فلم تُذكر لهم عثرةٌ لا في قولٍ ولا في عمل، ولو كان لكان سلاحاً يستعين به خصومهم في الردّ عليهم والحدّ من نفوذ هيبتهم ومقامهم في وجدان الأمّة، وهو الأمر الذي كان يؤرق الحكّام ويجعلهم لا يذوقون طعم الهناءة والراحة، وإذا افترى المفتري فسرعان ما يُفتضح ويُلقم حَجراً.

الخامس من الأدلّة التي سيقت لإثبات النبوّة الخاصّة لكلّ نبيّ، وكذلك لإثبات الإمامة لعليّ عليه السلام: هو القول بأنّهم ادّعوا الإمامة وأظهروا المعجزة المصدِّقة لدعواهم، وكلّ مَن هو كذلك فهو إمامٌ، إذن فالأئمّة من أولاد عليّ عليه السلام المذكورون بالعدد والاسم أئمّةٌ وخلفاء لله ورسوله دون أحدٍ غيرهم؛ وذلك لأنّ غيرهم لم يأتِ بفعلٍ يدلّ على أنّ له ذلك المقام الخاصّ عند الله تعالى.

إشارات النصّ

حديث الاثني عشر

لقد ورد في أنّ الأئمّة اثنا عشر رواياتٌ عديدةٌ لدى الطرفين، حيث عُبّر عنهم بعباراتٍ عدّة:

١. **الأمراء**: حيث أخرج البخاريّ في صحيحه عن جابر بن سمرة قال: «سمعت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول: **يكون اثنا عشر أميراً**، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنّه قال: **كلّهم من قريش**»[1].

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج٣٤ ص٤٤٥، الحديث رقم (٢٠٨٧٢)، إسناده صحيحٌ على شرط الشيخين.

٢. الخلفاء: فقد أخرج مسلمٌ عن جابر بن سمرة، قال: «دخلت مع أبي على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فسمعته يقول: **إنّ الأمر هذا لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة.** قال: ثمّ تكلّم بكلامٍ خَفي عَليّ. قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: **كلّهم من قريش**»[(١)].

٣. النقباء: حيث أخرج أحمد في مسنده، والهيثمي في «مجمع الزوائد» عن مسروق، قال: «أما سألت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كم يملك هذه الأمّة من خليفة؟ قال: ما سألني عنها أحدٌ منذ قدمت العراق قبلك. ثمّ قال: نعم، وقد سألناها؟ فقال: **اثنا عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل**»[(٢)].

لقد أربكَ هذا العدد القومَ فالتمسوا وجوهاً متعدّدة في تطبيق ما لديهم من أئمّةٍ على هذا العدد، فتارةً يُنقصون وأخرى يزيدون زيادةً فاحشة[(٣)].

---

(١) صحيح مسلم: ج٦ ص٣؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج١ ق٢ ص٧١٩، الحديث رقم (٣٧٦).

(٢) انظر: علم الإمام، بحوث في حقيقة مراتب علم الأئمّة المعصومين، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص٥٠ـ٥٨؛ وليراجع كتاب «حديث الثقلين، سنداً ودلالة»، قراءة في أبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، أسعد علي الشمري، رسالة مقدّمة إلى مجلس كلّية التربية الأساسيّة، الجامعة المستنصرية، وهي جزءٌ من متطلّبات نيل درجة رسالة الماجستير في التربية الإسلامية، تخصّص (حديث)، ١٤٣٤هـ.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج٦ ص٣٢١، الحديث رقم (٣٧٨١).

النصّ الثاني والعشرون

الإمام الثاني عشر

فائدةٌ: الإمام الثاني عشر عليه السلام حيٌّ موجودٌ من حين ولادته، وهي سنة ستٍّ وخمسين ومئتين إلى آخر زمان التكليف؛ لأنّ كلّ زمانٍ لابدّ فيه من إمامٍ معصومٍ؛ لعموم الأدلّة، وغيرُه ليس بمعصومٍ، فيكونُ هو الإمامَ.

وأمّا الاستبعادُ ببقاء مثله فباطلٌ؛ لأنّ ذلك ممكنٌ، خصوصاً وقد وقعَ في الأزمنة السالفة في حقّ السعداء والأشقياء ما هو أزيد من عمره عليه السلام.

وأمّا سبب خفائه عليه السلام، فإمّا لمصلحةٍ استأثر الله بعلمها، أو لكثرة العدوّ وقلّة الناصر؛ لأنّ حكمتَه تعالى وعصمَته عليه السلام لا يجوز معهما منعُ اللطف، فيكونُ من الغير المعادي، وذلك هو المطلوب.

اللّهمّ عجّل فرجَه وأرنا فلجَه، واجعلنا من أعوانه وأتباعه، وارزقنا طاعتَه ورضاه، واعصمنا من مخالفتِه وسخطه بحقّ الحقِّ والقائلِ بالصدق.

الشرح

لقد تناول الشارح في هذه الفائدة الأمور التالية:

١. الإمام الثاني عشر حيٌّ موجود.

٢. إبطال استبعاد بقائه هذه المدّة المديدة من العمر.

٣. السرّ والسبب في خفائه.

الإمام المهديّ حيٌّ موجود

الكلام في وجود المهديّ وأنّه حيٌّ الآن لا أنّه سيولد في آخر الزمان، يجري على مستويين:

١. كبرويّ: أي لابدّ من وجود إمامٍ معصومٍ في كلّ زمان.

٢. صغرويّ: وهو أنّ الإمام المعصوم في زماننا موجودٌ، وهو محمّد بن الحسن العسكري عليهما السلام.

أمّا الأوّل: فقد تقدّم البحث فيه آنفاً، حيث تمّ إثبات ضرورة وجود إمامٍ معصوم في كلّ زمان، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿**...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...**﴾ (البقرة: ٣٠) ولم يحدّد لذلك الجعل ظرفاً زمانيّاً محدّداً، إذن فالخليفة الإلهيّ موجودٌ في زماننا هذا، وكذلك هو مقتضى قوله صلى الله عليه وآله: «**مَن مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتةً جاهليّة**»، فإذا لم يكن لهذا الزمان إمامٌ وخليفة، فالناس الذين يموتون إنّما يموتون ميتةً جاهليّة؛ وذلك لأنّه لا إمام حتّى يُعرَف.

وأمّا الثاني: فقد أجمعت الإماميّة وبعض أهل السنّة على أنّه ولِدَ في الخامس عشر من شعبان سنة (٢٥٦هـ)، وهو ابن الحسن بن عليّ العسكريّ، وذلك في مدينة سامراء.

العمر الطويل للإمام

البعض يتّخذ من طول عمر الإمام حجّةً لإبطال القول بوجوده وحياته، وهذا ممّا لا يصلح لذلك؛ وذلك لأمرين:

١. ممكنٌ لا يلزم من قوعه محال.

٢. واقعٌ، وخيرُ دليلٍ على الإمكان الوقوع، حيث عاش أُناسٌ في الأزمنة السابقة أعماراً مديدة، وذلك كنبيّ الله نوح عليه السلام الذي كانت مدّة دعوته لقومه تسعمئة وخمسين سنة.

سبب الخفاء

لا شكّ أنّ الخفاء ليس لبخلٍ من الباري ولا لإهمالٍ منه عجل الله فرجه الشريف، فالباري جلّ وعلا منزّهٌ عَنْ أيّ لونٍ من ألوان النقص. والبخلُ وعدمُ الجودِ بما هو لطفٌ وخيرٌ، نقصٌ ما أبعدَ ساحة قدسه عنه! وكذلك الأمر بالنسبة للحجّة، فهو المعصوم الذي لا يتأخّر في تقديم الخير لعباد الله تعالى، إذن فالذي يقف وراء خفائه العداء وقلّة الناصر؛ حيث إنّ مشروعه عجل الله فرجه الشريف يحتاج إلى أنصارٍ وحمَلة من طرازٍ ممتازٍ لا تأخذهم في الله لومة لائم، رهبانٍ في الليل، ليوثٍ في النهار، فما لم يتوفّر الناصر فالظهور هو إلقاء النفس في التهلكة، سيّما والعداء على أشدّه لمصلحٍ سوف يسحب البساط من تحت أقدام الطغاة ويقلِب الطاولة على رؤوس المستكبرين.

إشارات النصّ

الغياب والفائدة

لعلَّ قائلاً يزعم أن لا وجود للإمام الثاني عشر؛ وذلك لغيابه الذي يَحول دون الانتفاع منه، وكأنّ لسان حاله يقول:

المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف	**غائبٌ**
كلّ غائبٍ	**لا منفعة منه**
∴ المهديّ	**لا منفعة منه**

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف	**لا منفعة له**
كلّ ما لا منفعة له	**لا وجود له**
∴ المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف	**لا وجود له**

لكنّه ـ أي ذلك القائل ـ قد خبط لمّا حمل عدم المنفعة على كلّ ما لا ظهور له، أو سلب المنفعة عن كلّ غائبٍ.

ومثل هذا القول لا يعالَج إلّا بالجدال بالتي هي أحسن، بأن يُنقض عليه بأنّ هناك الكثير من الأشياء الغائبة عنّا ولا نشكّ في أنّ لها منفعةً، فالشمس إذا جلّلها السحاب وغابت عن حواسّنا هل تفقد فائدتها؟

فقد روى الأعمش عن الصادق عليه السلام قال: «**لم تخلُ الأرض منذ خلقَ الله آدمَ من حجّةٍ لله فيها ظاهرٍ مشهورٍ أو غائبٍ مستورٍ، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجّةٍ لله فيها، ولولا ذلك لم يُعبد الله.** قال سليمان: فقلت للصادق عليه السلام: كيف ينتفع الناس بالحجّة الغائب المستور؟ فقال: **كما ينتفعون بالشمس إذا ستَرها السحاب**»[1].

إذن، فالحجّة البالغة لله على الناس في وجود الخليفة لا بشرط من حيث الظهور والخفاء، وبالتالي فإنّ سؤال سليمان للصادق عليه السلام سؤالٌ عن ثبوت المنفعة للإمام الغائب، وليس سؤالاً عن نحو المنفعة منه حال غيبته.

---

(١) كمال الدين: ج١ ص٢٣٨، الباب (٢١)، الحديث رقم (٢٢).

دعوى المشاهدة

الكلام في دعوى المشاهدة غير مستقرٍّ على رأيٍ، سيّما أنّ هناك من الأخبار ما يفيد منع المشاهدة، حيث وصِفَ مدّعيها بالكذب، فقد ورد في التوقيع الوارد عن عليّ بن محمّد السمريّ قدّس سرّه عن الإمام عجّل الله تعالى فرجه الشريف: «**وسيأتي من شيعتي مَن يدّعي المشاهدة، ألا فمَن ادّعى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذّابٌ مفترٍ**»[1]، وقد نقلت القصص والأخبار عن أناسٍ لا يشكّ في دينهم أنّهم شاهدوه وحادثوه. فإذا كان الأمر على هذه الحال، فما هو الموقف تجاه هذه المسألة، وهي دعوى المشاهدة؟

لقد أورد العلّامة النوريّ رحمه الله آراءً عدّة[2]، سيّما أنّه قد نقل قبل ذلك في كتابه المعروف «جنّة المأوى» تسعاً وخمسين حكاية تشتمل على ذكر مَنْ فاز بلقاء الحجّة في الغيبة الكبرى. وإليك هذه الآراء مجملة:

الأوّل: أنّ الخبر المذكور آنفاً خبرٌ واحدٌ مرسلٌ غير موجبٍ علماً، وبالتالي لا يقوى على معارضة الوقائع المذكورة التي يحصل القطع بمجموعها.

الثاني: المشاهدة الممنوعة هي المشاهدة مع ادّعاء النيابة.

الثالث: وهو المنقول عن السيّد شمس الدين محمّد، وهو العقب السادس من أولاده عليهم السلام، حيث قال: إنّما ورد المنع حرصاً عليه وعلى أتباعه، وهو خاصّ بتلك المرحلة التي كان يكثر فيها أعداؤه، حتّى إنّ الشيعة قد منعوا من التحدّث بذكره.

الرابع: المشاهدة المنفيّة أن يشاهد الإمام عليه السلام، ويعلم أنّه الحجّة عليه السلام حال مشاهدته له.

---

(١) كمال الدين: ج٢ ص٥٤٢، الباب (١٣)، الحديث رقم (٤٤).

(٢) جنّة المأوى، المطبوع في آخر الجزء ٥٣ من البحار: ص٣١٨ـ٣٢١.

الخامس: المشاهدة الممنوعة هي لكلّ أحدٍ، وإنّما هي مقتصرة على الخواصّ ليس إلّا، حيث روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**لابدّ لصاحب هذا الأمر من غيبةٍ، ولابدّ له في غيبته من عزلةٍ، ونِعم المنزلة طيبة، وما بثلاثين من وحشه...**»[1]، أي: يستأنس بثلاثين في غيبته.

ونحن لا نمنع الرؤية على نحو الإمكان، وإنّما نشكّك في الوقوع ما لم يثبته بدليلٍ قطعيّ، وحيث إنّ الدليل القطعيّ منتفٍ تماماً، فإنّ الأمر يبقى على إمكانه العامّ، أمّا ما ورد في ادّعاء الرؤية فمجرّد أخبار آحاد.

ثمّ إنّ أكثر أخبار الرؤية تشير إلى أنّ من وقعت له لا يدرك أنّ مَن رآه هو الإمام إلّا بعد مغادرة الإمام عجّل الله تعالى فرجه الشريف فمن أين ثبت أنّه عجل الله تعالى فرجه الشريف هو؟

ولا معنى ولا وجه لتأويل كلمة المشاهدة الواردة في الرؤية التي تصف مدّعيها بالمفتري الكذّاب، بالسفارة؛ إذ لا أحد يشكّ في انقطاع السفارة بموت السفير الرابع عليّ بن محمّد السمّري رضي الله تعالى عنه.

ثمّ إنّ موقفنا الصريح من نفي اللقاء به عموماً ـ بالنحو القطعيّ ـ هو ما تفرضه المعطيات المتعلّقة بوظائف الإمام عليه السلام نفسه، والتي لا تتناسب مع ما سوّدوه في تلك اللقاءات المدّعاة.

---

(١) الأصول من الكافي: ج١ ص٣٤٠، الحديث رقم (١٦).

الفصل السابع

في المعاد

تمهيد

البحث والكلام هاهنا في المعاد والنشأة الآخرة، وهو أصلٌ من أصول العقيدة والدّين، حيث كان له المساحة الواسعة في الإسلام، وهذا ما يُرى جليّاً لمن راجعَ القرآن وتدبّره، ولبيان حقيقة المعاد وضرورة الإيمان به وأهمّيته في القرآن الكريم نشير إلى أنّ بعض المتتبّعين للآيات القرآنيّة ذكروا بأنّ هناك حوالى ألف وأربعمائة آية في القرآن الكريم ترتبط بالمعاد، وهذا معناه أنّ ربع الآيات القرآنيّة تقريباً تحدّث فيها الباري عزّ وجلّ بشكل مباشر أو غير مباشر عن المعاد واليوم الآخر وعن الإيمان به، والآثار المترتّبة عليه، ودفع شبهات تورد وفكّ شكوك تثار حوله[1].

نعم، إنّ مآل الإنسان مسألةٌ تشغل باله، فهل له من عودةٍ تُرجى بعد أن مات وكان تراباً؟

أم أنّه لا مطمع له في ذلك، وإنّما ينتهي بموته كلّ شيء؟ وإذا عاد فعلى أيّ نحوٍ يعود، ولِما يعود، ولأيّ شيء يعود؟

الأبحاث في هذا الأصل عديدةٌ ذات أهميّةٍ بالغةٍ، يمكن رصدها في أربعة أمورٍ كلّية رئيسة:

١. الأدلّة التي تُساق لإثبات العود والمعاد.

٢. دفع الشبهات التي تورد والتي يراد لها أن تكون حائلاً دون الاعتقاد بهذا الأصل الركين، وذلك كشبهة امتناع إعادة المعدوم بعينه، أو شبهة الآكل

---

(١) للوقوف موسّعاً حول أهمّية المعاد في القرآن والسرّ الكامن وراءها فليرجع إلى كتاب «المعاد رؤية قرآنيّة»، للسيد الأستاذ حفظه الله: ج١ ص٢٢ـ٢٣.

والمأكول، أو شبهة عدم كفاية تراب الأرض لصنع الأجساد التي يراد عود الأرواح إليها، وغير ذلك من شُبَهٍ.

٣. الكلام في الدوافع التي تؤدّي إلى إنكار المعاد وعلاجها، والتي من جملتها محاولة التحلّل من القيود والضوابط ﴿**بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ**﴾ (القيامة: ٥).

٤. تناول أمورٍ ترتكز على هذا الأصل، مثل: ضغطة القبر؛ الصراط؛ تطاير الكتب؛ الحساب والميزان.

إذن، فالمعاد ـ وبناءً على ما أُشير إليه من اهتمام الكتاب الخاتم به ـ هاجسٌ أو لابدّ أن يكون كذلك، لإنسانٍ تهمّه إنسانيّته التي وجِدَ وأُريدَ له أن يكدح في سبيل تحصيلها وإخراجها من القوّة إلى الفعل، وهذا ما يستحقّ أن يُطلب وأن يُنفق العمر في طلبه سيّما لطلبة العلم والحقيقة؛ قال صدر المتألّهين رحمه الله: «والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم، كيف قنعوا بمرتبة العوامّ والناقصين كالنساء والصبيان، حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، وأنّها كيف مآلها، وإلى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروعٍ خلافيّة نادرة الوقوع، فتركوا الواجب العينيّ واشتغلوا بفروض الكفايات...»[1].

لقد تناول المصنّف والشارح رحمهما الله هذا الأصل بشكلٍ مختصر، حيث كان التركيز منصبّاً على الأدلّة التي يثبت من خلالها هذا الأصل، وهي التالية:

١. الإجماع.

٢. عدمُ المعاد لازمه قبح التكليف.

٣. إمكان الحشر وإخبار الصادق بوقوعه.

٤. دلالة القرآن على ثبوته والتشنيع على جاحده ومنكره.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص١٨٠.

هذا أهمّ ما تمّ التعرّض إليه في هذا المقصد، وقد تمّ الإعراض عن أمرٍ في غاية الأهميّة وهو التعرّض للشُّبَهِ التي تثار حول إمكان وقوع المعاد، لكن سوف تتمّ الإشارة إليها بما يتناسب مع هذا المختصر كلّما سنحت الفرصة وفسح المجال.

أمّا فهرسة أبحاث هذا الفصل، فمن خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: وجوب البعث والإعادة.

النصّ الثاني: مَنْ تجب إعادته.

النصّ الثالث: من مواقف الأخرة.

النصّ الرابع: الثواب والعقاب.

النصّ الخامس: فوائد في الثواب والعقاب

١. موارد استحقاق كلّ من الثواب والعقاب.

٢. ضرورة دوام كلٍّ منهما للمستحقّ مطلقاً.

٣. جواز توقّف استحقاق الثواب على شرط.

٤. طبقات مستحقّي الثواب والعقاب.

٥. وجوب التصديق بأحوال القيامة وأوضاعها.

النصّ السادس: وجوب التوبة.

النصّ السابع: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

النصّ الثامن: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

النصّ الأوّل

وجوب البعث والإعادة

اتّفق المسلمون كافّةً على وجوب المعاد البدنيّ، ولأنّه لولاه لقبحَ التكليف، ولأنّه ممكنٌ، والصادقُ قد أخبر بثبوته فيكون حقّاً، والآياتُ الدالّةُ عليه، والإنكار على جاحده.

أقول: المعادُ زمانُ العود ومكانُه، والمرادُ به هنا: الوجودُ الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرُّقها، وهو حقٌّ واقعٌ خلافاً للحكماء.

والدليل على ذلك من وجوه:

الأوّل: إجماع المسلمين على ذلك، من غير نكيرٍ بينهم فيه، وإجماعهم حجّة.

الثاني: أنّه لو لم يكن المعادُ حقّاً لقبحَ التكليف، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطيّة: أنّ التكليف مشقّةٌ مستلزمةٌ للتعويض عنها؛ فإنّ المشقّةَ من غير عوضٍ ظلمٌ، وذلك العوضُ ليس بحاصلٍ في زمان التكليف، فلابدّ حينئذٍ من دارٍ أخرى يحصلُ فيها الجزاءُ على الأعمال، وإلّا لكان التكليفُ ظلماً، وهو قبيحٌ، تعالى الله عنه.

الثالث: أنّ حشرَ الأجسام ممكنٌ، والصادقُ أخبرَ بوقوعه، فيكون حقّاً.

وأمّا إمكانه؛ فلأنّ أجزاء الميّت قابلةٌ للجمع وإفاضة الحياة عليها،

وإلّا لما اتّصف بها من قبل، والله تعالى عالمٌ بأجزاء كلّ شخص؛ لما تقدّم من أنّه عالمٌ بكلّ المعلومات، وقادرٌ على جمعها؛ لأنّ ذلك ممكنٌ، والله تعالى قادرٌ على كلّ الممكنات، فثبتَ أنّ إحياءَ الأجسام ممكنٌ.

وأمّا أنّ الصادق أخبرَ بوقوع ذلك؛ فلأنّه ثبت بالتواتر أنّ النبيَّ صلى الله عليه وآله كان يُثبت المعادَ البدنيّ، ويقول به، فيكون حقّاً، وهو المطلوب.

الرابع: دلالةُ القرآن على ثبوته، والإنكارُ على جاحده، فيكونُ حقّاً.

أمّا الأوّل: فالآيات الدالّة عليه كثيرةٌ، نحو قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨ـ ٧٩)، وغير ذلك من الآيات.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ من كلام كلٍّ من المصنّف والشارح رحمهما الله على أربعة أدلّةٍ من شأنها أن تُثبت المعاد، أي عَود الأبدان للحياة ثانيةً في نشأةٍ أخرى، والأدلّة هي التالية مجملةً:

الأوّل: إجماع المسلمين على ذلك.

الثاني: لازم عدم وقوعه قبحُ التكليف.

الثالث: المعاد ممكنٌ في نفسه وواقعٌ؛ لإخبار المعصوم عن وقوعه.

الرابع: دلالة القرآن على وقوعه والإنكار على منكره.

الدليل الأوّل: الإجماع

إجماع الأمّة الإسلاميّة، بل الأديان السماويّة وحتى الكثير من الملل الأرضيّة، على عَود مَن يموت ثانيةً ليحيا حياةً أخرى، حيث «إنّ المحقّقين في التاريخ البشريّ يصرِّحون بأنّ المجتمع الإنسانيّ لم يزل معتنقاً لهذا الأصل... وإليك التوضيح بوجوه:

١. أنّ البدو القاطنين في الصحاري والبراري، الذين يعدّون نموذجاً للمجتمع البدائيّ المنقرض، لهم طقوسٌ خاصّةٌ في دفن الموتى تدلّ على اعتقادهم بعودة الأرواح إلى الأجسام المدفونة....

٢. أنّ المصريين ذوي الحضارة القديمة كانوا يعتقدون أنّ الروح بعد خروجها من البدن لها علاقةٌ به وسوف ترجع إليه، ولذلك كانوا يتركون في القبور منافذ ليسهل دخول الروح إليها، ويضعون بعض الطعام والشراب جنب الميّت. ولأجل صيانة الموتى عن أذى السباع، قام المتمكّنون منهم ببناء الأهرامات

العظيمة فوق قبورهم...»[١].

وغير هؤلاء أيضاً كالبراهمة والبوذيّين والمجوس، فضلاً عن أصحاب الديانات السماويّة السابقة كاليهوديّة والنصرانيّة، فضلاً عن الإسلام بكلّ مذاهبه وفرقه، فالكلّ يعتقد بالآخرة والمعاد وإن اختلفوا في بيان أصل العود ونحوه، فمن ذاهبٍ إلى كون المعاد جسمانيّاً لا روحانيّاً، أو بالعكس أو بالجمع، وهو الحقّ، فالمعاد كما هو جسمانيٌّ كذلك هو روحانيّ.

والإجماع ـ كما تقدّم ـ حجّةٌ، بغضّ النظر عن المورد، سواء كان في الفروع أو الأصول، وهو الذي يبدو من موارد عديدةٍ من كلمات الشارح والمصنّف.

الدليل الثاني: لازم عدم العود قبحُ التكليف

ويمكن عرض هذا الدليل من خلال الطريقة التالية:

الفرض: التكليف ضروريٌّ واجبٌ عليه تعالى، كما تقدّم في أبحاث العدل.

المدّعى: المعاد البدنيّ واجبٌ عليه تعالى.

البرهان: لو لم يكن المعاد واجباً لكان إمّا ممتنعاً أو ممكناً، والتالي بكلا شقّيه محالٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلما عرفت من أنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصر العقليّ وأنّها لا تجتمع ولا ترتفع.

وأمّا بطلان اللازم؛ فللزوم الامتناع والإمكان عدم تحقّق المعاد، ولازم ذلك قبح التكليف، والتالي باطلٌ؛ إذ التكليف حسنٌ واجبٌ عليه تعالى، وهو مقتضى لطفه ورحيميّته. إذن، فالمعاد البدنيّ واجبٌ، وهو المطلوب.

أمّا وجه الملازمة ما بين عدم المعاد وقبح التكليف، فهو ما يمكن توضيحه من خلال القياسين التاليين:

---

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ص١٥٨ـ ١٥٩.

التكليف	**مشقّةٌ**
كلّ مشقّةٍ	**ذات عوض**
∴ كلّ تكليفٍ	**ذو عوض**

وبالتالي:

كلّ مكلّف	**ذو مشقّة**
كلّ ذي مشقّة	**حقّه العوض على المكلِّف**
∴ كلّ مكلّف	**حقّه العوض على المكلِّف**

فهو مقتضى العدل، وخلاف ذلك يكون ظلماً، حيث يندرج تحت عدم إعطاء ذي الحقّ حقّه، وحقّ المكلَّف العوض.

فإن قلت: هذا الدليل أعمّ من المدّعى؛ إذ لا يثبت كون المكلّف ذا عوض أن تكون دارُ أَخْذِ العوضِ غيرَ هذه الدار، ونشأته غير هذه النشأة؟

فإنّه يقال: إنّ هذه الدار لا تصلح لأن تكون دار الجزاء اللائق بالمحسن والمسيء، فالذي قدّم للبشريّة من الخدمات الجليلة لا يفيه حقّه أن يكرّم بمنح الشهادات والمناصب، ولا الذي ارتكبَ الجرائم التي يشيب لشناعتها الولدان يليق بجرائمه أن يُعدم وقد أزهق أرواح الآلاف.

هذا إن تمّ الأمر في هذه الدنيا، وإلّا فالكثير من الذين أحسنوا للبشريّة فلم يلقوا فيها إلّا الجفاء والإهمال. وأمّا الطغاة والجبابرة فقد عاشوا يُرفعون على الأكتاف وتهتف لهم الحناجر، ثمّ إذا ماتوا تهافتَ للسير في جنائزهم الكبار والصغار.

الدليل الثالث: المعاد ممكنٌ في نفسه، وواقع؛ لإخبار المعصوم بوقوعه

ويمكن عرض هذا الدليل من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الموت أمرٌ ضروريٌّ عقلاً ونقلاً.

المدّعى: المعاد البدنيّ واجبٌ ضروريّ.

البرهان: لقد جاء هذا الدليل مرتكزاً على مقدّمتين:

١. المعاد البدنيّ ممكنٌ، لا يلزم منه لا اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما، ولا يلزم محذورٌ من وقوعه.

٢. وبما أنّ الإمكان أعمّ من الوقوع، ولكي لا يكون الاستدلال بالإمكان أعمّ من المدّعى، سارعَ المصنّف والشارح إلى إثبات الوقوع من خلال إخبار الصادق في الكتاب والسنّة، وقد ثبتت عصمة كلّ منهما في الأبحاث السابقة.

وقد ذكرنا أنّ الكتاب المعصوم تعرّض لأمر المعاد على مساحةٍ شاسعةٍ من الآيات، وكذلك السنّة، والتي سوف نورد نماذج منها في إشارات هذا النصّ إن شاء الله تعالى.

أمّا الذي يحتاج إلى علاجٍ فهو المقدّمة الأولى، حيث يراد إثبات إمكان المعاد، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

١. المعاد المذكور هو عبارةٌ عن جمع أجزاء الميّت وإفاضة الحياة عليها.

٢. الجمع المذكور والإفاضة المذكورة يستلزمان علماً بالأجزاء التي يراد جمعها، وقدرةً على جمعها وإفاضة الحياة عليها.

أمّا جمع الأجزاء فهو ممكنٌ في حدّ ذاته، وإلّا فلو كان جمع أجزاء الميّت ممتنعاً بالذات لما أمكن الجمع ابتداءً، ولما وجِدَ الإنسان؛ لكنّه وجِدَ، إذن فالجمعُ ممكنٌ غير ممتنعٍ في حدّ ذاته.

وأمّا الأمر الثاني، فقد ثبت أنّه عالمٌ علماً لا يعزب عنه شيء، وقادرٌ قدرةً لا يشذّ عنها شيء، إذن فلا مانع من العَود، فهو ممكنٌ إذن، وهو المطلوب، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

الأجزاء ابتداءً مثل الأجزاء عَوداً

وقد جاز الجمع على الأجزاء ابتداءً فيجوز عليها عَوداً؛ وذلك لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحدٌ، إذن فالجمع جائزٌ وممكنٌ ثانيةً وعَوداً، وهو

المطلوب، وقد أخبرَ الصادق بالوقوع، إذن فالمعاد ممكنٌ واقعٌ أيضاً.

الدليل الرابع: دلالة القرآن وتناوله للمعاد إثباتاً وتفنيداً لأدلّة المنكرين

فقد ثبت أنّ القرآن حجّةٌ؛ وذلك لأنّه من عند الله تعالى، فلا يوجد فيه إلّا ما هو حقٌّ وصدقٌ ﴿...وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢)، فمن الآيات ما ورد في الحضّ على الإيمان باليوم الآخر: ﴿...وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ٤)، ومنها ما ورد على أنّها هي دار الحياة والبقاء: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: ١٧)، ومن الآيات ما ورد لكسر سَوْرة الاستبعاد ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * ... * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٧٨ـ٨١)، ومنها ما ورد لردّ شُبه المنكرين وبيان الدافع الذي دفعهم للإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ٣ـ٦)، حيث إنّ هذا الإنسان ينكر يوم القيامة لا لشيءٍ إلّا لأنّه يريد أن يتحلّل من القيود والضوابط التي تفرضها عقيدة المعاد الذي هو يوم الحساب الذي لا تخفى فيه خافية ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧ـ٨).

إشارات النصّ

النشأة الأخرى

وقفتَ في الدليل الأوّل على أنّ العوض الذي يقابَل به التكليف، لابدّ أن يكون في نشأةٍ أخرى، ولا يمكن أن يكون في هذه النشأة، وقد تمّت الإشارة إلى وجه ذلك إجمالاً، وأمّا هاهنا فيراد التفصيل أكثر، وبما يتناسب مع المحلّ.

يمكن عرض عدم صلاحيّة الدنيا للجزاء اللّائق بكلٍّ من المحسن والمسيء

من خلال النقض بالأمور التالية[١]:

١. إنّنا نرى الكثير من الظالمين والفاسدين المفسدين يعيشون إلى آخر أعمارهم أصحاب قدرةٍ وسلطةٍ وجلالٍ ومهابةٍ، كما نرى الكثير من المحسنين سيّما الذين قدّموا من الخدمات التي لولاها لساءت معيشة البشريّة، لا يَعبأ بهم أحدٌ، يعيشون مهمَلين مهمَّشين، وإن يخطر لأحدٍ أن ينوّه بما أسدوه فيكون تفضّلاً وتنفّلاً ليس إلّا. وقد يكون لغايةٍ قد لا تمتّ إلى النبل والوفاء بصلة، والشواهد والأمثلة كثيرة.

٢. أيّ عقوبةٍ تعادل فعل مَن أولغ في دماء العباد فقتل العشرات، بل المئات، بل الألوف؟ وأيّ جزاءٍ ومكافأةٍ دنيويّةٍ تعدل عمل الصالحين المصلحين وبالخصوص الأنبياء والمرسلين، سيّما خاتمهم وأهل بيته الطاهرين؟ وقد روي يوم الخندق: «**ضربةُ عليّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين**»[٢].

٣. هناك كثير من الأعمال لا مجال لوصول العوض إلى أصحابها في هذه النشأة، فالشهيد ـ مثلاً ـ كيف يُعطى أجر الشهادة وقد مات؟ أو الذي سنّ سنّةً حسنة فله أجر مَن عمل بها إلى يوم القيامة، فكيف يصله عوض عمل مَن عمل بها بعد موته؟

٤. لو فرضنا أنّ هذه الدار صالحةٌ للعوض، فإنّها وبما جُبلت عليه من نقصٍ سوف تحيط المحسن بالمنغّصات والمكدّرات، فإذا عاين الصالح الذي يراد إعطاؤه العوض في هذه النشأة ما حوله ورأى ما يُرى من ظلمٍ وعدوان وفساد، فلا شكّ أنّ هذا سوف ينغِّص عليه النعيم الذي يستحقّه في هذه النشأة، وأمّا الظالم فإنّ هذه النشأة سوف تخفّف من العقوبة التي يستحقّها؛ وذلك لأنّ هذه النشأة نشأة النقص والصوارف والشواغل.

---

(١) انظر: بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة: ج٢ ص٢٦٤.

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: ج١٣ ص١٩.

التناسخ هو الحلّ

لعلّ قائلاً يذهب إلى إمكان تصوير الجزاء في هذه النشأة، وذلك من خلال القول بالتناسخ، حيث تنتقل النفس بالموت من بدن إنسانٍ إلى بدن حيوانٍ من الحيوانات، وذلك فيما إذا كان صاحب النفس ناقصاً يستحقّ العذاب والعقاب، وإلّا فتنقل نفسه إلى بدن إنسانٍ يعيش في هذه النشأة عزيزاً منعّماً، وبهذا ـ على حدّ زعم التناسخيّ ـ يتمّ القول بالمعاد البدنيّ ومن دون الاحتياج إلى إثبات نشأةٍ أخرى.

والجواب في أمرين:

١. امتناع التناسخ المذكور، وهذا ما يُطلب في المظانّ[١][٢].

٢. النقض عليه بما تقدّم من أمور.

المعاد جسمانيّ وروحانيّ

قال الحكيم السبزواريّ رحمه الله:

مَن قَصَر المعاد في الروحانيّ ... قصّرَ كالحاصر في الجسمانيّ

وجامعٌ بينهما جا فائزاً ... وقصبات السبق كان حائزاً

إذن، فالذي يقصر المعاد في الروحانيّ هو مقصّر، حاله حال الذي يحصر المعاد في الجسمانيّ، والفوز حليف الجامع بينهما القائل بهما؛ وذلك لأنّ الأعواض التي تكون في الآخرة ليست حسيّةً فقط تحتاج إلى بدنٍ لكي تصل إلى الروح، بل هناك من اللذّة ما ليس بحسّيّ ومن الألم كذلك، وهذا ما نجده في هذه النشأة، حيث نجد من اللذّات ما هو عقليٌّ يتمّ الإعراض عن اللذائذ الحسيّة لأجل تحصيله؛ وذلك كلذّة طلب العلم حيث يتحمّل الطالب لأجلها الهجرة عن الأوطان والفقر

---

(١) كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازيّ، من أبحاث المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ: ج١ ص٢٤.

(٢) المصدر السابق، بحثٌ مفصّل في التناسخ وأقسامه والحجج المتعدّدة لإبطاله، فراجع.

والحرمان، بل قد يتمّ تجاهل اللّذائذ الحسّية لما هو أدنى من ذلك، وليس الأمر يقتصر على الإنسان «فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثمّ يمسكه على صاحبه، وربّما حمله إليه، والراضعة من الحيوانات تؤثِر ما وَلَدته على نفسها، وربّما خاطرت محاميةً عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها، فإذا كانت اللذّات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقليّة فما قولك في العقليّة؟»[1].

إذن، هناك من العوض في قبال أفعالٍ ليست خارجيّةً حسّيّةً، فلابدّ لأهل هذا العوض من معادٍ لائقٍ به، وإيصال عوضٍ كهذا لا يحتاج إلى بدنٍ كما هو حال الأعواض الأخرى، كما أنّ هناك من الآلام غير المحسوسة التي تكون للنفوس التي كان لديها استعداد أو مَلكة التشوّق إلى كسب العلوم العقليّة والكلاميّة[2]، لكن لم تسرْ في هذا الصراط، بل أعرضت وانصرفت استبدالاً منها للذي هو أدنى بالذي هو خير. فهذه النفوس عرضةٌ لآلامٍ وشقاوةٍ عقليّةٍ غير التي تكون لأصحاب النفوس الحسّية والخياليّة.

الحكماء والمعاد الجسمانيّ

قول الشارح: «وهو ـ المعاد البدنيّ ـ حقٌّ واقع، خلافاً للحكماء» كلامٌ صحيح في الجملة وليس صحيحاً بالجملة؛ وذلك لأنّ أحداً من حكماء المسلمين لا ينكر المعاد الجسمانيّ، وإنّما لا يعتقدون في المعاد الجسمانيّ ما يعتقده المتكلّمون الذين يذهبون إلى أنّ المعاد إعادةٌ للمعدوم، بينما يذهب الحكماء إلى امتناع إعادةٍ كهذه، وأنّ المعاد ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الموت لا يعدم الميّت ويفنيه، وأنّ حقيقة الإنسان بروحه لا ببدنه، وحسبك ما سطّرته عبقريّة الحكيم المتألّه صدر المتألّهين رحمه الله[3]،

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ج٣ ص٣٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص١٣١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص١٨٥.

حيث أثبتَ هذا النحو من العَود بالدليل العقليّ الذي صرّح ابن سينا بعجزه عن الوصول إليه، لكنّه ـ أي الشيخ ـ أذعنَ به وخضع له، كيف والصادق المصدّق قد أخبر به؟[١].

قال صدر المتألّهين رحمه الله: «فحاصلُ البرهانِ على حشرِ الأبدان: أنّ النفوس الإنسانيّة باقيةٌ بعد موت البدن الطبيعيّ... وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات، ولا التعلّق بأبدانٍ عنصريّةٍ بالتناسخ، ولا بالأجرام الفلكيّة... ولا التعطّل المحض، فلا محالة لها وجودٌ لا في هذا العالم ولا في عالم التجرّد المحض، فهي موجودةٌ في عالمٍ متوسّطٍ بين الجسم المادّيّ والتجرّد العقليّ...»[٢].

وقد مهّد لهذا البرهان أُصولاً عدّةً ينكشف في ضوئها «أنّ المُعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، وأنّ تبدّلَ خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّة البدن؛ فإنّ تشخّص كلّ بدنٍ إنّما هو ببقاء نفسه مع مادّةٍ ما، وإن تبدّلت خصوصيّات المادّة، حتّى أنّك إذا رأيت إنساناً في وقتٍ سابق ثمّ تراه بعد مدّةٍ كثيرة وقد تبدّلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصيّاتها، أمكنك أن تحكم عليه بأنّه ذاك الإنسان، فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانيّة... فبعد حشر النفوس وتعلّقها بأجسادٍ أخرى غير هذه الأجساد ليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذا البدن المحشور غير البدن الذي مات...»[٣].

---

(١) الفصل الثامن من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

(٢) الشواهد الربوبيّة: ص٢٦٧.

(٣) المصدر السابق: ص٢٦٦ـ٢٦٧.

النصّ الثاني

مَنْ يجب إعادته

قال: وكلُّ مَن له عِوضٌ أو عليه عوضٌ، يجب بعثُه عقلاً، وغيرهُ يجب إعادتُه سمعاً.

أقول: الذي يجبُ إعادتُه على قسمين:

أحدُهما: يجب إعادتُه عقلاً وسمعاً، وهو كلّ مَن له حقٌّ من ثوابٍ أو عوضٍ ليصل حقُّه إليه، وكلّ مَن عليه حقٌّ من عقابٍ أو عوضٍ لأخذ الحقّ منه.

وثانيهما: مَن ليس له حقٌّ ولا عليه حقٌّ من باقي الأشخاص إنسانيّةً كانت أو غيرها من الحيوانات الإنسيّة والوحشيّة، وذلك يجبُ إعادتُها سمعاً؛ لدلالة القرآنِ والأخبارِ المتواترةِ عليه.

الشرح

كان الكلام في النصّ السابق في أصل المعاد والأدلّة التي تُثبت هذا الأصل، بينما الكلام هاهنا يجري في متعلّق المعاد، ودائرة ما يشمله العَود ثانية، ووجه ذلك من عقلٍ أو سمعٍ.

لقد أُفيد هاهنا أنّ ما يعاد على نحوين:

١. ما يجب إعادته عقلاً وسمعاً.

٢. ما وجبَ عوده سمعاً، ولم يتمّ الوقوف على عوده عقلاً.

وهذا ما يمكن بيانه أكثر من خلال التوضيح التالي:

ما يجب عوده عقلاً وسمعاً

يمكن عرض هذا النحو من العَود بصورة الدليل التالي:

الفرض: الإنسان ـ مثلاً ـ له أو عليه عوضٌ.

المدّعى: عَود الإنسان وبعثه واجبٌ عقلاً.

البرهان: لابدّ من الإشارة إلى أمرٍ هو مقدّمةٌ قد تمّ إغفال ذكرها على ما لها من الأهمّية، وهي: أنّ كثيراً من الطاعات التي يستحقّ لأجلها المكلّف الثواب، لا يناسبها أيّ عوضٍ في هذه النشأة. فالذي أسدى للبشريّة خيراً جعلها تخرج من الظلمات إلى النور، لا يكافَأُ ولا يوازي فعله هذا أيّ ثوابٍ أو عطاءٍ وعوض، وكذلك الذي بطشَ ونكّل واستبدّ وتكبّر وتجبّر، فراح يُذبّح الأبناء ويستحيي النساء، فإنّه لا يناسبه أيّ عقوبةٍ مهما تفنّن في شدّتها، إذن فالأمر يدور بين الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. الاقتصار على ما في الدنيا من عوضٍ، وقد علمتَ أنّ الكثير من الممارسات لا يوازيها مثوبةٌ أو عقوبةٌ هاهنا، وهذا من الظلم بمكانٍ.

٢. التحلّل من العوض مثوبةً كان أم عقوبةً، وهذا أَولَى بأن يكون ظلماً.

٣. لابدّ من أن يوفّى كلّ ذي حقٍّ حقّه، وهذا لا يكون إلّا في نشأةٍ أخرى.

وبالعودة إلى صلب الكلام، وهو ضرورة بعث مَن له حقٌّ أو عليه حقٌّ عقلاً؛ فإنّه يقال: العقل يدرك ضرورة بعث إنسانٍ كهذا، وإلّا للزمَ أن لا يُعطى ذو الحقّ حقَّه مِنَ العوض. وهذا ما يمكن عرضه من خلال لغة القياس التالية:

كلّ مَن له عوضٌ أو عليه ذو حقّ

كلّ ذي حقّ يجب إعطاؤه حقّه المناسب

∴ كلّ مَن له عوضٌ أو عليه يجب إعطاؤه حقّه المناسب

وإذ لا حقّ مناسب في هذه النشأة، ففي نشأةٍ أخرى، إذن فكلّ ما له أو عليه عوضٌ يُبعث، ويجب بعثه.

أمّا سمعاً، فالآياتُ عديدةٌ في ذلك: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾ (الزلزلة: ٧ـ ٨)، ﴿**فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (يس: ٥٤)، ﴿**...ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (التوبة: ٩٤).

ما لا يجب عوده عقلاً

هناك من الموجودات التي تموت لا تستحقّ عوضاً وليس عليها عوضٌ، وذلك كالحيوانات أو أفراد الإنسان من أصحاب النفوس الخالية الساذجة التي لم يصدر منها ما يخوّلها مثوبةً أو عقوبةً، فلا وجه عقليّ لعَودها وبعثها، وبالتالي فإنّنا أمام القضيّتين التاليتين:

١. كلّ ما له أو عليه عوضٌ، يُبعث.

٢. ليس كلّ ما يُبعث، له أو عليه عوضٌ، والوجه في بعث هؤلاء هو السمع ليس إلّا، وذلك بحسب ما أفاده كلٌّ من المصنّف والشارح في هذا النصّ.

لا شيء من المذكورات	**له عِوضٌ أو عليه**
كلّ ما يُبعث	**له عوضٌ أو عليه**
∴ لا شيء من المذكورات	**يُبعث**

هذا ما يفيده العقل، بمعنى: أنّه لا يدرك وجهاً لبعث ما ليس له حقٌّ أو عليه حقّ، وعدم إدراك الوجه لا يدلّ على عدم الوجه، وبالتالي لا يلزم من عدم إدراك العقل لوجه بعث الأمور المذكورة عدم بعثها؛ وذلك لأنّ السمع على مستوى الكتاب والسنّة أفادا ببعث الأشياء المذكورة، لكنّ كلّاً بحسبه.

إشارات النصّ

حشر الحيوانات

من الآيات التي استُدلّ بها لإثبات حشر الحيوانات قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**﴾ (الأنعام: ٣٨)، فالدوابّ والطيور لهم نمطٌ في عيشهم ونظامٌ حاكم على مجتمعاتهم كما هو حال الإنسان، وكذلك تماثل المذكورات الإنسان في أنّها تُحشر إلى ربّها.

قال العلّامة الطباطبائيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهل للحيوان غير الإنسان حشرٌ إلى الله سبحانه كما أنّ للإنسان حشراً إليه؟

ثمّ إذا كان له حشرٌ فهل يماثل حشره حشرَ الإنسان فيحاسَب على أعماله وتوزن، وينعَّم بعد ذلك في جنّةٍ أو نارٍ على حسب ما له من التكليف في الدنيا؟ وهل استقرار التكليف الدنيويّ عليه ببعث الرسل وإنزال الأحكام؟

وهل الرسول المبعوث إلى الحيوان من نوع نفسه أم أنّه إنسانٌ؟....

أمّا السؤال الأوّل... فقوله تعالى في الآية: ﴿**ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**﴾ (الأنعام: ٣٨) يتكفّل الجواب عنه، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ**﴾

(التكوير: ٥)...[١]، بل يمكن إعمال الدليل العقليّ لإثبات هذا النحو من الحشر، وذلك بعد إثبات التكليف للحيوانات، وذلك بحسب ما لها من سعة وجودٍ وإدراك وشعور، وبهذا يمكن وصفها بالظلم تارةً وبالإحسان أخرى، ومثل هذه المقدّمة يمكن استفادتها من قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ...**﴾ (فاطر: ٤٥) أي: لو كان الله تعالى يعامل الناس بظلمهم وبعدله لكان الدوابّ ـ وهي الأكثر ظلماً ـ أكثر أهليّة لعدم البقاء على الأرض؛ فهي مؤهّلة أكثر لنزول العذاب عليها؛ وذلك لكثرة ظلمها.

فإذا كان الحيوان محلّاً للظلم تارةً وللإحسان أخرى، فهو ممّا يجب حشره، وإلّا للزمَ التسوية ما بين الظالم والمحسن، حيث إنّ كلّاً منهما سيموت ولو بعد حينٍ.

وقد روي عن أبي ذرٍّ أنّه قال: «بينا أنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ انتطحت عنزان، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: **أتدرون فيما انتطحا؟** فقالوا: لا ندري. قال: **لكنّ الله يدري وسيقضي بينهما**»[٢].

قال العلّامة المجلسيّ قدس سره: «وأمّا حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلّمون من الخاصّة والعامّة على اختلافٍ منهم في كيفيّته... أقول: الأخبار الدالّة على حشرها عموماً وخصوصاً، وكون بعضها ممّا يكون في الجنّة كثيرة، سيأتي بعضها في باب الجنّة... كقولهم عليهم السلام في مانع الزكاة: تنهشه كلّ ذات ناب بنابها، ويطؤه كلّ ذات ظلفٍ بظلفها.

وروى الصدوق في «الفقيه»[٣] بإسناده عن السكونيّ، بإسناده أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧ ص٧٥ـ ٧٦.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: ج٧ ص٢٥٦، كتاب العدل والمعاد، باب محاسبة العباد.

(٣) مَن لا يحضره الفقيه: ج٢ ص١٩٢، الباب (٩٣)، الحديث رقم (٢٤٩٠).

أبصرَ ناقةً معقولةً وعليها جهازها، فقال: **أين صاحبها؟ مروه فليستعدّ غداً للخصومة...**»[١]، وهنا لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

١. ما هو محطّ الكلام، حيث إنّ الخبر الأوّل يشير إلى وجود حيواناتٍ في الآخرة، كذات الناب كالأفعى، أو الذئب والبهائم كالبقر ذات الظلف، ولعلّ هذا على سبيل المثال لا الحصر، بينما يشير الثاني إلى الخصومة التي هي ذات طرفين، طرفاها هنا: الناقة المعقولة وصاحبها، والخصومة في نشأةٍ أخرى؛ إذ لا مجال لأن تخاصِم دابّةٌ شخصاً هاهنا في هذه النشأة[٢].

٢. هذا الموقف منه صلى الله عليه وآله يقطر رحمةً وإنسانيّة. ليت القوم ممّن يدّعون الانتساب إليه ثمّ يفعلون أفعالاً تشمئزّ منها الوحوش الكاسرة يرعوون، ويعلمون أنّ أحداً لم يسئ إليه صلى الله عليه وآله كما أساؤوا هم إليه في المنطق والمعاملة والتفكير والعمل!

نعم، لقد تأثّر صلى الله عليه وآله ورقّ لتلك الناقة المعقولة والتي ما زال جهازها لا غير، أي ما يُعتاد وضعه على ظهر الناقة، فكيف إذا ترك صاحبها الأحمال عليه، فبادرَ صلى الله عليه وآله إلى بيان ما لهذا الفعل من شناعةٍ تقتضي الخصومة والوقوف بين يدي الله تعالى يوم الحشر الذي لا ريب فيه.

أدلّة أخرى

لقد ثبتَ في الأبحاث السابقة أنّ القرآن كلامُ الله، وثبتَ أنّه تعالى صادقٌ لا يجوز عليه الكذب، إذن فكلّ ما أخبرَ به القرآنُ فهو حقٌّ لا ريب فيه، ومن جملة ما أخبرَ به اليومُ الآخر، حيث أخبرَ أنّ الناس سيُبعثون من بعد موتهم ليقفوا بين يدي الله تعالى، لكي يريهم أعمالهم ويحاسَبوا بناءً على ذلك ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ**

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: ج٧ ص٢٧٦.

(٢) للتوسّع أكثر فليرجع إلى «المعاد رؤية قرآنيّة»، للسيد الأستاذ ـ دام ظلّه ـ: ج٢ ص٣٨٧، والجزء التاسع من الأسفار: ص٢٤٨.

﴿ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧ـ ٨).

والقرآن في معرض بيانه لهذا الأصل الركين إثباتاً وتوضيحاً، ودفعاً لما أُثير حوله من غبارٍ، كان يسوق الأدلّة العقليّة لإثبات تلك النشأة وذلك اليوم، حيث يستقلّ العقل بإدراك مقدّمات تلك الأدلّة.

ما يراد عرضه هاهنا هو بعض الأدلّة العقليّة التي من شأنها إثبات نشأةٍ أخرى تكون دار المقرّ، وهي التالية:

١. دليل الحكمة. ٢. دليل العدل. ٣. دليل حبّ البقاء.

أمّا الأوّل: فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الله تعالى حكيمٌ

لا واحد من الحكيم يفعل العبث

∴ الله تعالى لا يفعل العبث

أمّا الصغرى، فقد ثبتت في الأبحاث السابقة، والكبرى واضحةٌ، وإلّا فلو فعل الحكيم فعلاً لا غاية من ورائه فهو خُلف كونه حكيماً.

وبما أنّ كلَّ ما عداه تعالى فعله، والإنسان من جملة ما عداه، فالإنسانُ فعله، وقد ثبت أنّ كلّ فعلٍ من أفعاله له غاية، وإلّا لكان عبثاً، ولما كان الواجب تعالى حكيماً، إذن فالإنسان ـ وهو فعله ـ له غايةٌ، ولا شكّ أنّ هذه النشأة لا تصلح لأن تكون الغاية والهدف من خلقة الإنسان؛ حيث يؤول إلى تلاشٍ ودثورٍ بعد أن عانى من شتّى ألوان الشظف والضّنك، وهذا يذكّرنا بما تردّد في أشعار عمر الخيّام، حيث يقول:

وجامٍ يروق العقلَ لطفاً ورقّةً
ويهفو عليه القلبُ من شدّة الحبِّ
تفنّنَ خزّافُ الوجود بصنعِهِ
ويكسرُه مِن بعد ذاك على التُّربِ

إذن، مَثَلُ الباري تعالى لو خلقَ الإنسان لتكون حياته هي هذه دون حياةٍ أخرى هي الحيَوان، مَثَلُ ذلك الخزّاف الذي تفنّن في صنع ذلك الجام فكان آيةً في الروعة واللطف، ثمّ يضرب به الأرض ليجعله كسراً متناثرة هنا وهناك، لكنّه تعالى ليس كذلك، إذن فللإنسان غايةٌ غير هذه الغاية التي هي عبارة عن العيش في هذه النشأة لمدّةٍ ثمّ يأتيه الموت ولينتهي كلّ شيء.

وهذا ما تضمّنه قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١١٥).

وأمّا الثاني: فيمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

الله تعالى عادلٌ

العادلُ لا يسوّي بين الظالم والمظلوم

∴ الله تعالى لا يسوّي بين الظالم والمظلوم

أمّا الصغرى فقد تمّ توضيحها في الأبحاث السابقة، والكبرى واضحةٌ أيضاً؛ حيث إنّ التسويةَ بين الظالم والمظلوم تسويةٌ ما بَيْنَ المسيء والمحسن، وهو ممّا لا شكّ في قبحه. فلو لم يكن للإنسان معادٌ للزمَ التسوية بين الظالم والمظلوم، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ أحداً من الظالم والمظلوم لا ينال ما يستحقّه في هذه النشأة. هذا إذا تمّ التعرّف على الظالم وتمّ إلزامه بظلمه؛ إذ أيّ عقوبةٍ دنيويّةٍ تناسب ظلم طاغيةٍ تَسبّبَ في إزهاق أرواح الآلاف أو الملايين من بني البشر، وذلك في حروبٍ عبثيَّةٍ طائشة، حيث أزهقت أرواح الملايين في الحربين الكونيّتين الأولى والثانية وأضعاف ذلك من المعاقين والأرامل واليتامى.

إذن، فلو لم يكن هناك نشأةٌ يتمّ فيها محاسبة الظالم ومعاقبته العقوبة المناسبة لجرمه، وكذلك الانتصار للمظلوم بما يتناسب مع الحيف والظلم الذي وقع عليه، للزمَ التسوية بين الظالم والمظلوم، بل كان لهذا الأثر الكبير في إغراء الظالم

بالظلم وتمكينه من ظلمه أكثر، ولا شكّ ولا ريب أنّه تعالى منزَّهٌ عن ظلمٍ كهذا؛ لأنّه نقصٌ ليس بعده نقص، وهو كاملٌ كمالاً ليس كمثله كمالٌ.

وقد أرشدَ الحقّ تعالى في كتابه إلى هذا الدليل في موارد عدّةٍ، وذلك كقوله تعالى: ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ (ص: ٢٨).

وأمّا الثالث: وهو دليل حبّ البقاء والخلود، فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

حبّ البقاء	**فطريٌّ**
كلّ فطريّ	**مطابقٌ لواقع الأمر**
∴ حبّ البقاء	**مطابقٌ لواقع الأمر**

إذن، هناك بقاء، وإذ لا بقاء هاهنا ـ كما هو واضح ـ فالبقاء في نشأةٍ أخرى.

أمّا صغرى القياس الآنف؛ فإنّها ممّا لا ريب فيه؛ إذ مراجعة الوجدان تكشف عن حبّ البقاء والنفرة من العدم، والذي يعدّ أحد أسباب كراهة الموت هو تصوّره إعداماً ودثوراً وتلاشياً، والكلمات الواردة عنهم صلوات الله عليهم أجمعين تشير إلى ذلك البقاء «**خُلقتم للبقاء لا للفناء**»[1].

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الفِطرة تعني الخلقة، فالله تعالى خلق الإنسان على نحوٍ يحبّ البقاء، فلابدّ من البقاء، وإلّا للزمَ الخلل في خلقه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فهو على وزان أن يخلق الله موجوداً على نحوٍ يعيش على الماء ثمّ لا يوجِد ماءً، تعالى عن ذلك.

إذن، فالبقاء ثابتٌ، وإذ لا بقاء هاهنا، ففي نشأةٍ أخرى، وهو المطلوب.

---

(١) المعجم الكبير، للطبراني: ج١٧ ص١١٥، الحديث رقم (٢٨١).

النصّ الثالث

من مواقف الآخرة

قال: ويجب الإقرارُ بكلّ ما جاء به النبيُّ صلى الله عليه وآله، فمن ذلك الصراطُ، والميزانُ، وإنطاقُ الجوارح، وتطايرُ الكتب[1]؛ لإمكانها، وقد أخبرَ الصادقُ بها، فيجب الاعترافُ بها.

أقول: لمّا ثبتَ نبوّةُ نبيّنا صلى الله عليه وآله وعصمتُه، ثبتَ أنّه صادقٌ في كلّ ما أخبرَ بوقوعه، سواء كان سابقاً على زمانه، كإخباره عن الأنبياء السالفين وأممهم والقرونِ الماضيةِ وغيرها.

أو في زمانه كإخباره بوجوب الواجبات، وتحريمِ المحرّمات، وندبِ المندوبات، والنصِّ على الأئمّة، وغيرِ ذلك من الأخبار.

أو بعدَ زمانه، فإمّا في دار التكليف كقوله صلى الله عليه وآله لعليٍّ عليه السلام: «ستُقاتلُ بعدي الناكثينَ والقاسطينَ والمارقينَ»[2]، أو بعد التكليف كأحوال الموت وما بعده، فمن ذلك عذابُ القبر، والصراطُ، والميزانُ، والحسابُ، وإنطاقُ الجوارح، وتطايرُ الكتب، وأحوالُ القيامة، وكيفيّةُ حشر الأجسام، وأحوالُ المكلّفين في البعث. ويجب الإقرارُ بذلك أجمعَ والتصديقُ به؛ لأنّ ذلك كلّه أمرٌ ممكنٌ لا استحالةَ فيه، وقد أخبرَ الصادقُ بوقوعه فيكونُ حقّاً.

---

(١) لقد تمّ التعرّض للمواقف المذكورة في كتاب «المعاد رؤية قرآنيّة» الجزء الأوّل منه.

(٢) الخصال، للشيخ الصدوق: ج٢ ص٦٢٨، الباب (٧٠)، الحديث رقم (١)؛ المستدرك، للحاكم النيسابوري: ج٤ ص١١٥، الحديث رقم (٤٧٢٩).

الشرح

العقل ـ كما تقدّم ـ يدرك أصلَ المعاد والثواب والعقاب، لكنّه قاصرٌ عن درك تفاصيل ذلك، وما يجري لأهل الثواب والعقاب. وبما أنّ للتفاصيل دوراً مرغِّباً في العمل للآخرة، أو مرهّباً ورادعاً، فقد اقتضى ذلك التعرّضُ لها، ولذلك فقد أخذت الشريعة ـ كتاباً وسنّةً ـ على عهدتها البحث في ذلك. وهذا يكشف عن إمكان تفاصيل تمّ التعرّض لها، وإلّا لما جاز من الحكيم المعصوم أن يرغِّب بأمورٍ أو ينهي عن أمورٍ وهي غير ممكنة الوقوع، ومن هذه الأمور التي يتمّ الكلام فيها في هذا المقام:

١. عذاب القبر. ٢. الصراط. ٣. الميزان.

٤. الحساب. ٥. إنطاق الجوارح. ٦. تطاير الكتب.

وهذا ما يستدعي الوقوف عند هذه المفردات بما يتناسب مع هذا المختصر.

١. عذاب القبر

قال عليّ عليه السلام: «**يا عباد الله، ما بعد الموت لمن لم يُغفر له، أشدّ من الموت: القبر، فاحذروا ضيقه وضنكه وظلمته وغربته... وإنّ المعيشة الضنك التي حذّر الله منها عدوّه عذاب القبر...**»[1].

قال صدر المتألّهين رحمه الله: «قال بعض العلماء: كلّ مَن شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات والسباع، كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء، وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه إن سها عنها للحظةٍ، إلّا أنّ أكثر الناس محجوبُ العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف عنه الغطاء ووضِع في قبره عاينها وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب

(١) ترتيب الأمالي: ج٧ ص٣٨٣، الحديث رقم (٤١٩٢).

والحيّات قد أحدقت به، وإنّما هي مَلكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه، وقد انكشف له صورها الباطنيّة الحقيقيّة؛ فإنّ لكلّ معنىً صورةً يناسبها، فهذا عذاب القبر إن كان شقيّاً، وإن كان سعيداً كان بخلافه...»[1].

لقد وردت الآيات والروايات في بيان كيفيّة القبر وما يجري فيه من نعيمٍ أو عذاب. وهذا ممّا يجب التصديق به، وإن لم ينله العقل؛ وذلك لأنّك سمعت أنّ العقل آلةٌ لإدراك نحوٍ من المدركات، وما سوى ذلك فلابدّ من الاعتماد على وسيلةٍ أخرى للوصول إليه.

٢. الصراط

الكلام في الصراط وافرٌ وعميق، قال المصنّف رحمه الله: «...وأمّا الصراط فقد قيل: إنّ في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنّة يهدي الله تعالى أهل الجنّة إليها، والأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنّة: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ (محمّد: ٥ـ ٦)، وقال في أهل النار: ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافّات: ٢٣)، وقيل: إنّ هناك طريقاً واحداً على جهنّم يكلّف الجميع المرور عليه، ويكون أدقّ من الشعر وأحَدّ من السيف، فأهل الجنّة يمرّون عليه لا يلحقهم خوفٌ ولا غمّ، والكفّار يمرّون عليه عقوبةً لهم وزيادةً في خوفهم، فإذا بلغ كلّ واحدٍ إلى مستقرّه من النار سقطَ من ذلك الصراط»[2].

٣. الميزان

وقال أيضاً: «...لكن اختلفوا في كيفيّة الميزان، فقال شيوخ المعتزلة: إنّه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٩ ص٢٢٠.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٧٥.

يوضع ميزانٌ حقيقيٌّ له كفّتان يوزن به ما يتبيّن من حال المكلّفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، إمّا بأن يوضع كتاب الطاعات في كفّة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفّة الشرّ، ويُجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحوٍ من ذلك؛ لورود الميزان سمعاً، والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها.

وقال عبّاد وجماعةٌ من البصريّين وآخرون من البغداديّين: المراد بالموازين العدل دون الحقيقة...»[1].

٤. الحساب

قال صدر المتألّهين رحمه الله: «والحساب عبارةٌ عن جمع تفاريق المقادير والأعداد وتعريف مبلغها، وفي قدرة الله أن يكشف في لحظةٍ واحدةٍ للخلائق حاصل حسناتهم وسيّئاتهم ﴿...وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (الأنعام: ٦٢)، ويعرّف أيضاً كلّ أحدٍ مقدار عمله بمعيارٍ صحيحٍ يعبّر عنه بالميزان، وإن لم يساوِ ميزان العلوم والأعمال موازين الأجرام والأثقال، كما لا يساوي ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الارتفاعات والمواقيت وهو الأسطرلاب، وميزان الدوائر والقسي وهو الفرجار، وميزان الأعمدة وهو الشاقول، وميزان الخطوط وهو المسطر، وغيرها من الموازين، كالعروض للشعر، والحسّ والخيال لبعض المدركات، والعقل الكامل للكلّ، وبالجملة ميزان كلّ شيءٍ من جنسه»[2].

٥. إنطاق الجوارح

قال العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله في ذيل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤): «...فالمراد بالشهادة شهادة الأعضاء على السيّئات والمعاصي بحسب ما يناسبها، فما كان منها من قبيل الأقوال:

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٧٦.

(٢) الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة: ص٢٩٦.

كالقذف والكذب والغيبة ونحوها، شهدت عليه الألسنة، وما كان منها من قبيل الأفعال: كالسرقة والمشي للنميمة والسعاية وغيرهما، شهدت عليه بقيّة الأعضاء؛ وإذ كان معظم المعاصي من الأفعال للأيدي والأرجل، اختصّتا بالذكر.

وبالحقيقة الشاهد على كلّ فعلٍ هو العضو الذي صدر منه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿...شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فُصّلت: ٢٠)، وقوله: ﴿...إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يس: ٦٥)»[1].

وقال رحمه الله في ذيل قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلا أَبْصَارُكُمْ وَلا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فُصّلت: ٢٠ـ٢٢): «وشهادة الأعضاء أو القوى يوم القيامة ذكرُها وإخبارها ما تحمّلته في الدنيا من معصية صاحبها، فهي شهادة أداءٍ لما تحمّلته، ولولا التحمّل في الدنيا حين العمل كما لو جعل الله لها شعوراً ونطقاً يوم القيامة فعلمت ثمّ أخبرت بما عملته، أو أوجدَ الله عندها صوتاً يفيد معنى الإخبار من غير شعورٍ منها به، لم يصدق عليه الشهادة، ولا تمّت على العبد المنكر حجّةٌ، وهو ظاهر....

والمتيقّن من معنى النطق إذا استعمل على الحقيقة من غير تجوّزٍ، هو إظهار ما في الضمير من طريق التكلّم فيتوقّف على علمٍ وكشفه لغيره... فشهادة الأعضاء على المجرمين كانت نطقاً وتكلّماً حقيقةً عن علمٍ تحمّلته سابقاً بدليل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥ ص٩٤ـ٩٥.

قولها: ﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ﴾»[١].

٦. نشر الكتب والصحايف

قال المحدّث الفيض الكاشانيّ في ذيل قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ (الإسراء: ١٣ـ١٤): «المراد بالطائر: العمل وما قدّر له كأنّه طيرٌ له من عشّ الغيب ووكر القدر. وفي الحديث: (أي: قدره الذي قدّر له)... فهذا الكتاب هو مجمع صحائف الأعمال، وهو كتابٌ منطوٍ اليوم عن مشاهدة الأبصار، وإنّما ينكشف بالموت عند كشف الغطاء ورفع شواغل ما تورده الحواسّ، المعبَّر عنه بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ (التكوير: ١٠). فإذا حان وقت ذلك، صار الغيب شهادةً، والسرّ علانيةً، والخير عياناً، فيقال: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)... روى خالد بن نجيح عن مولانا الصادق عليه السلام قال: **يذكر العبد جميع أعماله وما كُتب عليه حتّى كأنّه فعله تلك الساعة، فلذلك قالوا: ﴿...يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا...﴾** (الكهف: ٤٩)...»[٢].

إشارات النصّ

عدد مواقف الآخرة

الموقف هو مكان الوقوف ومحلّه، حيث يقف الإنسان ـ مثلاً ـ أو يُستوقف ليسأل عن أمرٍ، فإذا كان قد أتى به على الوجه عوملَ بما يناسب ويليق، وإلّا أوْخِذَ وَلِيمَ على تفريطه، وهذا يؤذيه، ويطيل في وقوفه، وأمّا الأوّل فيمرّ بكلّ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٧ ص٣٧٨ـ ٣٧٩.

(٢) علم اليقين في أصول الدين: ج٢ ص١١٤١ـ١١٤٣.

يسرٍ واحترامٍ من قِبل مسؤولي الموقف.

وللشيخ الصدوق كلام يبيّن حقيقة المواقف التي يسمّيها «العقبات» فيقول: «اعتقادنا في العقبات التي على طريق المحشر أنّ كلّ عقبةٍ منها اسمها فرضٌ وأمرٌ ونهيٌ. فمتى انتهى الإنسان إلى عقبةٍ اسمها فرضٌ وكان قد قصّر في ذلك الفرض، حُبس عندها وطولبَ بحقّ الله فيها، فإن خرج منها بعملٍ صالحٍ قدّمه أو برحمةٍ تداركه، نجا منها إلى عقبةٍ أخرى، فلا يزال يُدفع من عقبةٍ إلى عقبة، ويُحبس عند كلّ عقبةٍ فيُسأل عمّا قصّر فيه من معنى اسمها، فإن سلمَ من جميعها انتهى إلى دار البقاء فيحيا حياةً لا موت فيها أبداً، وسعدَ سعادةً لا شقاوة معها أبداً، وسكن في جوار الله مع أنبيائه وحججه والصدّيقين والشهداء والصالحين من عباده، وإن حُبس على عقبةٍ فطولبَ بحقٍّ قصّر فيه فلم يُنجِه عملٌ صالح قدّمه، ولا أدركته من الله عزّ وجلّ رحمة، زلّت به قدمه عن العقبة فهوى في جهنّم ـ نعوذ بالله منها ـ.

وهذه العقبات كلّها على الصراط، اسم عقبةٍ منها «الولاية»، يوقف جميع الخلائق عندها فيُسألون عن ولاية أمير المؤمنين والأئمّة من بعده عليهم السلام، فمَن أتى بها نجا وجاز، ومَن لم يأتِ بها بقي فهوى، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾ (الصافّات: ٢٤)...»[1].

وبناءً على ما أفاده الصدوق رحمه الله يظهر أنّ عدد المواقف بعدد التكاليف الإلهيّة، من أوامر ونواهٍ، وكلّ واحدةٍ منها لها اسمٌ خاصّ، فهناك موقفٌ للصلاة يُسأل فيه عنها، وكذلك للصوم ولحقوق الأخوّة والأموال....

---

(١) رسالة اعتقادات الصدوق: ص٨٧ ـ ٨٨.

النصّ الرابع
الثواب والعقاب

قال: ومن ذلك الثوابُ والعقابُ وتفصيلُهما المنقولةُ من جهة الشرع، صلوات الله على الصادع به.

أقول: إنَّ من جملة ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله الثوابَ والعقابَ، وقد اختُلف في أنّهما معلومان عقلاً أم سمعاً.

أمّا الأشاعرةُ فقالوا سمعاً. وأمّا المعتزلة فقال بعضهم بأنّ الثوابَ سمعيّ؛ إذ لا يناسب الطاعاتِ ولا يكافي ما صدر عنه من النّعم العظيمة، فلا يستحقّ عليه شيءٌ في مقابلتها، وهو مذهب البلخيّ.

وقال معتزلة البصرة: إنّه عقليّ؛ لاقتضاء التكليف ذلك، ولقوله: ﴿...جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٤).

وأوجبت المعتزلةُ العقابَ للكافر وصاحبِ الكبيرة حتماً.

وقد تقدّم لك من مذهبنا ما يدلّ على وجوب الثواب عقلاً. وأمّا العقاب فهو وإن اشتملَ على اللُّطفيّة، لكن لا يُجزم بوقوعه في غير الكافر الذي لا يموتُ على كفره.

الشرح

الثواب والعقاب من الأمور التي وردت في أخبارٍ عديدة عنه صلى الله عليه وآله، وبالتالي فهما ممّا يجب الإقرار به، فهو صلى الله عليه وآله معصومٌ لا ينطق عن الهوى.

لابدّ أن يُعلم أنّ إجراء الكلام في الثواب والعقاب يكون من حيثيّاتٍ عديدة:

١. أصل ثبوت الثواب والعقاب: هل هو ثابتٌ عقلاً أم هو ثابتٌ سمعاً فقط، ولا مجال لإدراك العقل لضرورته؟

٢. تفاصيل الثواب والعقاب، وهذا لا شكّ أنّه ممّا لا دخالة للعقل في إدراكه، وبالتالي فهذا ميدان السمع ليس إلّا.

٣. متعلّق الثواب والعقاب.

وفيما يلي نتحدّث عن الحيثيّة الأولى.

الآراء في الثواب والعقاب

هناك آراءٌ متعدّدةٌ في مسألة أصل ثبوت الثواب والعقاب، وهي موزّعةٌ على كلٍّ من الأشاعرة، ومعتزلة البصرة، وعموم المعتزلة ممّن هم عدا معتزلة البصرة، والإماميّة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التفصيل التالي:

الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى القول بأنّ كلّاً منهما معلومٌ سمعاً ليس إلّا، فالعقل لا يدرك شيئاً منهما؛ وذلك لأنّه ـ بحسب مذهبهم ـ لا أهليّة له لإدراك حسنٍ أو قبحٍ قبل أن يُدلي الشرع برأيه، إذن فالذي دعا هؤلاء لمذهبٍ كهذا هو مذهبهم المعروف في مسألة الحسن والقبح، فهما سمعيّان شرعيّان ليس إلّا.

المعتزلة

لم يقف المعتزلة موقفاً موحّداً في مسألة الثواب، حيث ذهب عمومهم إلى أنّ الثوابَ سمعيٌّ، بينما ذهب البصريّون منهم إلى كونه عقليّاً، وحجّة العموم في مذهبهم ذلك هي ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الإنسان مكلّفٌ بالطاعات، وشكر المنعم واجب.

المدّعى: لا واحد من المكلّف المطيع بمستحقٍّ للثواب.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

المكلّف المطيع	**شاكرٌ للمنعم**
لا واحد من شاكر المنعم	**بمستحقّ للثواب**
∴ لا واحد من المكلّف المطيع	**بمستحقّ للثواب**

أمّا الصغرى فقد اتّضحت من خلال الأبحاث السابقة، حيث تكون طاعات المكلّف شكراً لنعم المنعم.

وأمّا الكبرى فواضحةٌ؛ إذ يقال: لا ثواب على واجب.

إذن، فلا يدرك العقل ضرورة الثواب على فعل ما يجب فعله أو ما يندب. وقد ذهب إلى هذا الرأي من أصحابنا الشيخ المفيد رحمه الله، حيث قال: «...إنّ الطاعات أوجبها ما سلف من أنعامه تعالى... وأداء الطاعات معلولٌ لأنعامه وعلّة لأداء شكره تعالى على نعمائه، أي: إنّ العقل ـ وكذا الشرع ـ يوجب على الإنسان أن يطيعه تعالى لأداء شكره على نعمه...»[1]، وبالتالي فلا وجه ولا موجب عقليّاً للثواب.

وأمّا معتزلة البصرة فقد كان لهم رأيٌ مخالفٌ للعموم، حيث رأوا أنّ الثوابَ عقليٌّ وسمعيٌّ وليس سمعيّاً فقط، كما هو حال المذهب المشار إليه. أمّا وجه كونه عقليّاً فيمكن عرضه من خلال الطريقة ذاتها أيضاً:

---

(١) توضيح المراد: ص٨٢٢.

الفرض: الإنسان مكلّفٌ بالطاعات، التكليف مشقّةٌ، والمشقّة لابدّ لها من عوضٍ.

المدّعى: المكلّف بالطاعات مستحقٌّ للثواب.

البرهان: هذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

التكليفُ مشقّةٌ

لا شيء من المشقّة بغير عوضٍ

∴ لا شيء من التكليف بغير عوضٍ

والعوض الذي يراد إثبات وجوبه عقلاً في مقابل فعل الطاعات هو الثواب. إذن، لا شيء من التكليف بغير ثواب.

أمّا الصغرى فقد تمّ الكلام عنها في الأبحاث السابقة، وأمّا الكبرى فقد قال المصنّف في بيانها: «...لأنّ المشقّة من غير عوضٍ ظلمٌ، ولو أمكنَ الابتداء به كان عبثاً...»، وقد أورد ضمن كلامه هذا ما يمكن عدّه دليلين مستقلّين ينهض كلّ واحدٍ منهما بإثبات المطلوب.

أمّا الأوّل: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الطاعة تكليفٌ

التكليف مشقّةٌ

∴ الطاعة مشقّةٌ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الطاعة مشقّةٌ

لا شيء من المشقّة بغير عوضٍ

∴ لا شيء من الطاعة بغير عوضٍ

أمّا كبرى القياس الثاني فيمكن بيانها من خلال القياس التالي:

كلّ مشقّةٍ بغير عوض ظلمٌ

كـلّ ظلـــمٍ قبيحٌ

∴ كلّ مشقّةٍ بغير عوضٍ قبيحٌ

ومن المعلوم أنّ القبيح لا يصدر منه تعالى، وبالتالي لا يصدر منه تكليفٌ لا يكون في قباله عوضٌ وثواب.

إذن، المكلّف بالطاعات مستحقٌّ للثواب، وإلّا لكانت الطاعات مشقّةً بلا عوضٍ، ولكان الأمر ظلماً ما أبعدَ ساحة قدسه تعالى عنه.

وأمّا الثاني: فيمكن عرضه أيضاً من خلال البيان التالي:

الفرض: لا شيء من العبث بجائزٍ عليه.

المدّعى: للتكليف مدخليّةٌ في تحصيل الثواب.

البرهان: لو لم يكن للتكليف دورٌ في تحصيل الثواب لأمكن الابتداء به، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحةٌ؛ إذ لا دور ولا مدخليّة للتكليف في استحقاق الثواب بحسب قول الخصم، فيمكن الابتداء به.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ ذلك إعطاءُ شيءٍ لشيءٍ دون وجهٍ، وهو ترجيحٌ بلا مرجّح، وهو عبثٌ لا يجوز عليه تعالى.

ثمّ أوردَ الشارح قوله تعالى: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الواقعة: ٢٤)، حيث أرادَ بيان مدخليّة العمل ولميّته في استحقاق الجزاء.

هذا كان رأي المعتزلة في مسألة الثواب، حيث كان هناك اختلافٌ فيه، غير أنّهم أتّحدوا في الرأي في مسألة العقاب، حيث رأوا أنّ الكافر يجب عقابه وكذلك صاحب الكبيرة.

رأي الشارح في المسألة

لقد ذهب الشارح إلى وجوبِ الثواب عقلاً، وهو ما تناوله في أبحاثٍ

سابقة[١]، وقد اتّضح هاهنا من خلال عرض رأي معتزلة البصرة، حيث كان للطاعات دورٌ في استحقاق الثواب.

وأمّا العقاب فقد أشار إلى وجه وجوبه، لكنّه لم يجزم بوقوعه مطلقاً إلّا على الكافر الذي يموت على كفره.

أمّا الدليل على وجوب العقاب، فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

العقاب لطفٌ

كلّ لطفٍ واجبٌ عليه تعالى

∴ العقاب واجبٌ عليه تعالى

أمّا الصغرى فلا شكّ في أنّ العقاب يقرِّب من الطاعة ويبعِّد من المعصية، فهو لطفٌ، بلا ريبٍ. وأمّا الكبرى فقد أوضحتها الأبحاث السابقة.

إشارات النصّ

مذهب البلخيّ في الثواب

قال المصنّف رحمه الله: «...ذهب أبو القاسم البلخيّ إلى أنّ هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة، فلا تستلزم وجوب الثواب، ولا يستحقّ بفعلها نفعٌ، وإنّما الثواب تفضّلٌ من الله تعالى...»[٢]، وهو مراد الشارح في هذا النصّ من قوله: «وأمّا المعتزلة فقال بعضهم بأنّ الثوابَ سمعيٌّ»، وقد صرّح بذلك عندما قال: «وهو مذهب البلخيّ».

وقد أبطلَ الخواجه نصير الدين الطوسيّ رأيه هذا بدليلين أوردهما في كتابه المعروف «تجريد الاعتقاد»، وهما:

---

(١) أبحاث العدل الإلهيّ.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٣.

١. قبح إيجاب المشقّة في شكر النعمة.

٢. العقل قاضٍ بوجوب شكر المنعم.

حيث «يقبح عند العقلاء أن يُنعم الإنسان على غيره ثمّ يكلّفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثوابٍ إليه، ويعدّون ذلك نقصاً في المنعم ويُنسبون إلى الرياء، وذلك قبيحٌ لا يصدر من الحكيم، فوجبَ القول باستحقاق الثواب»[١]، وكذلك نجد «...أنّ العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب شكر المنعم معلوماً بالعقل مع أنّ العقل لا يدرك التكاليف الشرعيّة، وجبَ القول بكونها ليست شكراً»[٢].

إذن، فأبو القاسم هذا لا يرى ما يوجب الثواب عقلاً؛ وذلك لأنّ التكاليف التي يراد من خلالها إثبات ضرورة استحقاق الثواب لا تصلح لذلك؛ لأنّها تعدّ بمثابة شكر المنعم على ما أسدى وأولَى من نِعَمٍ لا تُعدّ ولا تُحصى.

وأمّا الدليلان اللذان جاء بهما الخواجة نصير الدين رحمه الله، فيقومان على منع كون التكاليف كذلك، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

التكليف المذكور	**قبيحٌ**
لا شيء من القبيح	**يصدر عنه تعالى**
∴ لا شيء من التكليف المذكور	**يصدر عنه تعالى**

أمّا الصغرى؛ فلأنّه يقبح أن يُسدي إنسان إلى غيره نعمةً ثمّ يوجب عليه ويلزمه بشكره، فهو نقصٌ في المنعم بلا شكٍّ وريب.

إذن، فلا يقال: إنّ التكاليف التي يراد إثبات استحقاق الثواب من خلالها إنّما هي بمثابة شكره تعالى على نعمه التي لا أوّل لها ولا آخر.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٣ـ٥٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص٥٥٤.

وأمّا الدليل الثاني، فيمكن عرضه أيضاً من خلال القياس التالي:

وجوب شكر المنعم **مدركٌ من مدركات العقل**

لا شيء من التكاليف الشرعيّة **مدركٌ من مدركات العقل**

∴ لا شيء من وجوب شكر المنعم **بتكليفٍ شرعيّ**

وبالعكس المستوي للنتيجة يقال: لا شيء من التكاليف الشرعيّة وجوب شكر المنعم، إذن لا يمكن عدّ التكاليف الشرعيّة بمثابة شكر المنعم؛ وذلك لما عرفت أوّلاً ثمّ هاهنا ثانياً.

مذهب الحكماء

علمتَ أنّ السبب في استحقاق الثواب والمدح في الدار الآخرة هو أداء الطاعات، حيث يثاب المطيع المنقاد ويعاقب العاصي، وبهذا تكون العلّية علّيةً جعليّة، حيث اقتضت حكمته تعالى ووعده إثابة المطيع المنقاد، وليست ذاتيّةً كما هو مذهب الحكماء الذين رأوا أنّ لميّة ذلك هي الملكات التي يكتسبها الإنسان من خلال مراودة أفعالٍ معيّنة، فإن كانت مَلكات فاضلة فالنعيم معلولٌ طبيعيّ لها، وإلّا فالعذابُ والجحيم نتيجةٌ لاكتساب الملكات الرديئة.

النصّ الخامس

فوائد في الثواب والعقاب

وهنا فوائد:

الأولى: يُستحقّ الثوابُ والمدحُ، بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضدّ القبيح أو الإخلال به، بشرط أن يُفعلَ الواجبُ لوجوبه أو لوجه وجوبه، والمندوب كذلك.

وكذا فعل ضدّ القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمرٍ آخرَ غير ذلك، ويُستحقُّ العقابُ والذمُّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب.

الثانية: يجبُ دوامُ الثوابِ والعقابِ للمستحقّ مطلقاً، كما في حقّ مَن يموتُ على إيمانه ومَن يموت على كفره؛ لدوام المدح والذمّ على ما يستحقّان به، ويحصلُ نقيضُ كلِّ واحدٍ منهما لو لم يكن دائماً؛ إذ لا واسطة بينهما، ويجب أن يكونا خالصَين من مخالطة الضدّ، وإلّا لم يحصل مفهومُهما.

ويجبُ اقترانُ الثواب بالتعظيم، والعقابُ بالإهانة؛ لأنّ فاعلَ الطاعةِ مستحقٌّ للتعظيم مطلقاً، وفاعلُ المعصيةِ مستحقٌّ للإهانة مطلقاً.

الثالثة: استحقاقُ الثواب يجوزُ توقّفُه على شرطٍ؛ إذ لولا ذلك لكان العارفُ بالله تعالى مع جهله بالنبيّ صلى الله عليه وآله مستحقّاً له، وهو باطلٌ.

فإذن هو مشروطٌ بالموافاة؛ لقوله تعالى: ﴿...لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

عَمَلُكَ...﴾ (الزمر: ٦٥)، ولقوله تعالى: ﴿...يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ...﴾ (البقرة: ٢١٧).

الرابعة: الذين آمنوا ولم يُلبِسوا إيمانهم بظلمٍ أُولئك يستحقّون الثوابَ الدائمَ مطلقاً.

والذين كفروا وماتوا وهم كفّارٌ أولئك يستحقّون العقابَ الدائمَ مطلقاً.

والذي آمنَ وخلطَ عملاً صالحاً وآخر سيّئاً، فإن كان السيّئ صغيراً فذلك يقعُ مغفوراً إجماعاً. وإن كان كبيراً فإمّا أن يوافى بالتوبة، فهو من أهل الثواب مطلقاً إجماعاً.

وإن لم يوافَ بها، فإمّا أن يستحقَّ ثوابَ إيمانه أو لا، والثاني باطلٌ؛ لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، فتعيّن الأوّل. فإمّا أن يُثابَ ثمّ يعاقَب، وهو باطلٌ بالإجماع، على أنّ مَن دخلَ الجنّة لا يخرجُ منها، فحينئذٍ يلزمُ بطلانُ العقاب. أو يُعاقَب ثمّ يُثاب، وهو المطلوب، ولقوله صلى الله عليه وآله في حقّ هؤلاء: «يُخرَجون من النار وهم كالحِمَم أو كالفَحْم، فَيراهُم أهلُ الجنّة، فيقولون: هؤلاء جَهنّميُّون، فَيؤمَر بهم فيُغمَسون في عين الحيَوان، فَيخرُجون ووجُوهُهم كالبَدر في ليلةِ تَمامه»[1].

وأمّا الآياتُ الدالّةُ على عقابِ العصاة وخلودِهم في النار، فالمرادُ بالخلود هو المكثُ الطويلُ، واستعمالُه بهذا المعنى كثيرٌ.

---

(١) علم اليقين في أصول الدين، الفيض الكاشاني: ج٢ ص١٢٧٤.

والمرادُ بالفجّار والعصاة، الكاملون في فجورهم وعصيانهم، وهم الكفّارُ؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢)، توفيقاً بينه وبين الآيات الدالّة على اختصاص العقاب بالكفّار، نحو قوله تعالى: ﴿...إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، وغير ذلك من الآيات.

ثمّ اعلم أنّ صاحبَ الكبيرة إنّما يُعاقب إذا لم يحصل له أحد الأمرين:

الأوّلُ: عفوُ الله؛ فإنّ عفوَه مرجوٌّ متوقّعٌ خصوصاً وقد وعدَ به في قوله: ﴿وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ... وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٢٥ـ٣٠)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ (النساء: ٤٨)، ﴿...وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ...﴾ (الرعد: ٦).

وخُلف الوعد غير مستحسنٍ من الجواد المطلق، ولتمدّحه بأنّه غفورٌ رحيم، وليس ذلك متوجّهاً إلى الصغائر ولا إلى الكبائر بعد التوبة؛ للإجماع على سقوط العقابِ فيهما، فلا فائدةَ في العفو حينئذٍ، فتعيّن أن تكونَ الكبائرُ قبلَ التوبة، وذلك هو المطلوب.

الثاني: شفاعةُ نبيّنا رسولِ الله ﷺ؛ فإنّ شفاعَته متوقّعةٌ، بل واقعةٌ؛ لقوله تعالى: ﴿...وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾ (محمّد: ١٩)، وصاحبُ الكبيرة مؤمنٌ؛ لتصديقه بالله ورسوله، وإقرارِه بما جاء به النبيُّ، وذلك هو الإيمان؛ إذ الإيمان في اللغة هو التصديقُ، وهو هنا كذلك.

وليست الأعمالُ الصالحةُ جزءاً منه؛ لعطفها على الفعل المقتضي

لمغايرتها له، وإذا أُمر بالاستغفار لم يتركه؛ لعصمته، واستغفاره مقبولٌ لأمّته تحصيلاً لمرضاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٥)، هذا مع قوله صلى الله عليه وآله: «ادّخَرتُ شَفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[1].

واعلم أنّ مذهبنا أنّ الأئمّة عليهم السلام لهم الشفاعةُ في عصاة شيعتهم، كما هو لرسول الله صلى الله عليه وآله من غير فرقٍ؛ لإخبارهم عليهم السلام بذلك، مع عصمتهم النافيةِ للكذب عنهم.

الخامسة: يجبُ الإقرارُ والتصديقُ بأحوال القيامة وأوضاعها وكيفيّة الحساب، وخروجِ الناس من قبورهم عُراة، وكونِ كلِّ نفسٍ معها سائقٌ وشهيد، وأحوالِ الناس في الجنّة، وتباينِ طبقاتهم، وكيفيّةِ نعيمها من المأكل والمشرب والمنكح، وغير ذلك ممّا لا عين رأت، ولا أُذن سَمعت، ولا خطرَ على قلب بشرٍ، وكذا أحوالُ النار وكيفيّةُ العقاب فيها، وأنواع آلامها على ما وردت بذلك الآياتُ والأخبارُ الصحيحة، وأجمعَ عليه المسلمون؛ لأنّ ذلك جميعهُ أخبرَ به الصادقُ صلى الله عليه وآله مع عدم استحالته في العقل، فيكون حقّاً، وهو المطلوب.

---

(١) صحيح الجامع الصغير: ج٢ ص٧٧٧، الحديث رقم (٤٢٢١)؛ ينظر: كتاب «الشفاعة»، للسيد الأستاذ كمال الحيدري.

الشرح

لمّا تمَّ التعرّض لمسألةٍ هامّة من مسائل علم الكلام، ألا وهي الثواب والعقاب، أراد الشارح ﷺ أن يختم بحثه فيها من خلال خمس فوائد، هي التالية:

الفائدة الأولى: موارد استحقاق كلّ من الثواب والعقاب.

الفائدة الثانية: ضرورة دوام كلٍّ منهما للمستحقّ مطلقاً.

الفائدة الثالثة: جواز توقّف استحقاق الثواب على شرط.

الفائدة الرابعة: طبقات مستحقّي الثواب والعقاب.

الفائدة الخامسة: وجوب التصديق بأحوال القيامة وأوضاعها.

الفائدة الأولى: موارد استحقاق كلٍّ من الثواب والعقاب

بعد أن تمّ الكلام في المراد من الثواب والعقاب، وكذلك الكلام في ضرورة كلٍّ منهما، وقع الكلام في موارد كلّ منهما، فقد ذكرَ الشارح موارد أربعة لاستحقاق الثواب، وهي التالية:

١. فعل الواجب.

٢. فعل المندوب.

٣. فعل ضدّ القبيح، والذي هو عبارة عن كفّ النفس عنه.

٤. الإخلال بالقبيح، والذي هو عبارة عن ترك القبيح دون قصده والالتفات إليه.

كما أنّه يمكن درج الأوّلَين تحت عنوانٍ واحد، وهو فعل الحسن، وقد علمت أنّ الحسن إمّا يكون واجباً أو مندوباً، وكذلك يمكن فعل الأمر نفسه مع الأخيرين، حيث يدرج كلّ منهما تحت مطلق الترك، وكذلك يمكن الدرج تحت عنوانين أيضاً، وهما الطاعة والمعصية، حيث يكون فعل كلٍّ من الواجب

والمندوب تحت الطاعة التي يستحقّ مَن يأتي بها الثواب والمدح، بينما يكون الترك المذكور معصيةً يستحقّ صاحبها العقاب والذمّ.

وأمّا قوله: «بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه... وكذا فعل ضدّ...»، فلبيان أنّ صرف الإتيان بالمذكورات لا يدرجها تحت طاعةٍ أو معصية، وإنّما لابدّ من الإتيان بها لداعٍ إلهيّ، بحيث يكون الفاعل عازماً على الفعل وهو يعتقد أنّه يمتثل لإرادة الله تعالى، فالفاعل إنّما فعلَ الواجبَ أو المندوبَ لأنّهما فعلان يريدهما الله تعالى، وإنّما ترك ما ترك لأنّهما فعلان لا يريدهما تعالى، ولا يحبُّ صدورَهما من أحدٍ.

إشارات الفائدة

المدح والذمّ

قال المصنّف رحمه الله: «المدح: قولٌ ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب: هو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال، والذمّ: قولٌ ينبئ عن اتّضاع حال الغير مع قصده، والعقاب: هو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة. والمدح والثواب يستحقّان بفعل الواجب وفعل المندوب، وفعل ضدّ القبيح، وهو الترك له على ما ذهب مَن يثبت الترك ضدّاً، والإخلال بالقبيح. ومنعَ أبو عليّ وجماعةٌ من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالإخلال بالقبيح، وصارا إلى ذلك لأنّ المكلّف يمتنع خلوّه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضدّ. والحقّ ما ذكره المصنّف رحمه الله؛ فإنّ العقلاء يستحسنون ذمّ المخلّ بالواجب وإن لم يتصوّروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمّه على فعل القبيح...»[1].

لقد اشتمل هذا المقطع من كلام المصنّف رحمه الله على الأمور التالية:

١. تعريف كلّ من المدح والثواب.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٢.

٢. تعريف كلّ من الذمّ والعقاب.

٣. الإشارة إلى عدم تقويم كلّ من التعظيم والإهانة لكلّ من الثواب والعقاب، وإنّما ملازمةُ كلّ منهما لكلٍّ منهما، حيث يلازم التعظيمُ الثوابَ والإهانةُ العقابَ، وهذا ما سوف يأتي الكلام فيه لاحقاً.

٤. بيان موارد استحقاق كلٍّ من الثواب والعقاب.

٥. الإشارة إلى الخلاف في موردٍ من موارد استحقاق الثواب والذي هو الإخلال بالقبيح، حيث منع من ذلك كلٌّ من أبي علي الجبائيّ وجماعة من المعتزلة، بينما رآه حقّاً كما رآه، وقد كشف عن وجه ذلك.

والكلام هو الكلام في الذمّ حيث يستحقّه مَن يستحقّ العقاب الذي هو فاعل القبيح والمخلّ بالواجب.

شرط الثواب والعقاب

بعد أن ذكر الشارح موارد استحقاق الثواب والمدح من جهةٍ والعقاب والذمّ من جهةٍ أخرى، أشار إلى أنّ مجرّد الإتيان بفعل الواجب أو فعل المندوب وهما موردان من موارد استحقاق الثواب والمدح غيرُ كافٍ في الاستحقاق المذكور، بل لابدّ من الإتيان بالأفعال المذكورة كموارد استحقاقٍ للمدح والثواب أو الذمّ والعقاب، على أنّها إنّما أُتي بها بقصد امتثال أمر الموجب لها ونهي الناهي عنها، وهو كما تقدّمت الإشارة إليه الداعي الإلهيّ حيث ورد: «**إنّما الأعمال بالنيّات**» و«**لا عمل إلّا بالنيّة...**»[1]، حيث يقوم الفاعل بفعله بدافع امتثال الأمر الإلهيّ، ولذا لابدّ أن يأتي بالفعل المطابق للإرادة الإلهيّة، وإلّا فلا يُعقل التقرّب إلى الله تعالى بعملٍ لا يرضاه، أو لا يريده.

---

(١) صحيح البخاري، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، الرسالة العالمية: ج١ ص٣، الحديث رقم (١).

الفائدة الثانية: دوام الثواب والعقاب

لقد اشتملت هذه الفائدة في هذا المقطع من النصّ على ثلاثة أمور:

١. دوام الثواب والعقاب.

٢. اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة.

٣. خلوص كلٍّ منهما عن الشوائب.

١. دوام الثواب والعقاب

قال المحقّق الطوسيّ رحمه الله: «ويجب دوامهما؛ لاشتماله على اللّطفيّة، ولدوام المدح والذمّ، ولحصول نقيضيهما لولاه»[1].

وبهذا تكون الأدلّة على دوام كلٍّ من الثواب والعقاب لمستحقّ كلٍّ منهما ثلاثةً، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال البيان التالي:

الفرض: (زيدٌ) مستحقٌّ للثواب، (عمرو) مستحقٌّ للعقاب؛ وذلك لطاعة الأوّل، ومعصية الثاني.

المدّعى: ثوابُ زيدٍ دائمٌ، وعقاب عمرٍو كذلك.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي، بحيث يكون له مقدّمٌ واحد، وهو المدّعى، وتالٍ ذو شقوق ثلاثة، هي الأدلّة الثلاثة التالية:

١. دوام الثواب والعقاب لطفٌ.

٢. دوام وجود علّة كلّ منهما.

٣. عدم الدوام يؤدّي إلى عقاب المطيع وإثابة العاصي.

إذن، لو لم يكن ثوابُ وعقابُ المستحقّ دائماً للزم خلاف اللطف، وللزم عدم المعلول مع وجود علّته، وللزم معاقبة المطيع وإثابة العاصي، والتالي باطلٌ

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة السادسة من المقصد السادس: ص٥٥٥.

بشقوقه الثلاثة؛ وذلك لأنّ ترك اللطف قبيحٌ، وهو تعالى منزّهٌ عن كلّ قبيحٍ، ولأنّ وجودَ المعلول من دون علّة خُلف كونه معلولاً، ولأنّ معاقبة المطيع وإثابة العاصي خلافُ العدل، وهو ما يدرك العقل قبحه، إذن هو قبيحٌ، والقبيح ـ كما علمت ـ لا يصدر عنه تعالى. هذا بيانٌ لبطلان التالي بشقوقه، وأمّا بيان الملازمة فمن خلال بيان الشقوق الثلاثة كلّاً على حدة:

أمّا الشقّ الأوّل: فيمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

دوام الثواب والعقاب للمستحقّ لطفٌ

اللطف واجبٌ ضروريّ

∴ دوام الثواب والعقاب للمستحقّ واجبٌ ضروريّ

ولا شكّ في كون الدوام لطفاً؛ وذلك لأنّ كلّاً منهما يقرّب العبد من فعل الطاعة ويبعّده عن المعصية، وأمّا الكبرى فقد اتّضحت في الأبحاث السابقة.

وأمّا الشقّ الثاني: فيمكن عرض الدليل على بطلان هذا الشقّ من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: الطاعة علّة الثواب، والمعصية علّة العقاب، وزيدٌ مطيعٌ، وعمرٌو عاصٍ. كلّما وجدِت العلّة وجبَ وجود المعلول.

المدّعى: دوام الثواب والعقاب لمستحقّهما.

البرهان: لو لم يدُم ثواب المطيع مع دوام طاعته ودوام عقاب العاصي مع دوام معصيته، للزمَ وجود المعلول من دون علّة، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله؛ وذلك لأنّ عدم المعلول ـ وهو دوام الثواب والعقاب ـ مع دوام علّته التي هي الطاعة والمعصية، لازمه وجود العلّة دون معلولٍ، هذا خُلف العلّية والمعلوليّة.

وأمّا الشقّ الثالث: فيمكن بيانه اعتماداً على الفرض والمدّعى المذكورَين في بيان الشقّ الثاني، وذلك من خلال القول: لو لم يكن ثواب وعقاب المستحقّ دائماً لانقطعَ، وللزمَ عذاب المطيع، وسرور العاصي، وهو واضحٌ؛ إذ لا واسطة ما بين

العذاب والألم من جهةٍ والسرور واللّذة من جهةٍ أخرى، فزيدٌ مثلاً، والذي فرضناه مطيعاً ومستحقّاً للثواب، إذا لم يدُم ثوابه لكان منقطعاً، وإذا انقطعَ الثواب الذي فيه اللذّة والسرور تلبّس بالمقابل وهو العذاب والألم، إذن فيلزم من عدم دوام الثواب معاقبة المطيع وإيلامه وإيذائه، ويلزم من عدم دوام العقاب سرور العاصي وسعادته، وهذا كما ترى.

٢. اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة

قال المصنّف رحمه الله: «أقول: ذهبت المعتزلة إلى أنّ الثواب نفعٌ عظيمٌ مستحقٌّ يقارنه التعظيم، والعقاب ضررٌ عظيمٌ مستحقٌّ يقارنه الإهانة، واحتجّوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الإهانة بالعقاب، بأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل المشاقّ المكلّف به فإنّه يستحقّ التعظيم والمدح، وكذلك مَن فعل القبيح فإنّه يستحقّ الإهانة والاستخفاف»[1].

هذا من المعتزلة ينسجم مع مذهبهم في مسألة الحسن والقبح العقليّين؛ حيث إنّ العقل يدرك أنّ الثواب يشتمل على تقديرٍ وتعظيم، والعقاب يشتمل على المهانة والذلّة، وبالتالي فليس التعظيم ولا الإهانة بخارجَين عن كلٍّ من الثواب والعقاب، فهما مقوّمان لهما، وليس الأمر كذلك بناءً على ما أُفيد في هذه الفائدة.

وأمّا الأشاعرة، فلا مجال لبحثٍ كهذا عندهم؛ وذلك لما عرفتَ من مذهبهم في المسألة المذكورة.

٣. خلوص الثواب والعقاب من الشوائب

قال المصنّف رحمه الله: «يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب، أمّا الثواب فلأنّه لولا ذلك لكان العوض والتفضّل أكمل منه؛ لأنّه يجوز خلوصهما عن

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٥.

الشوائب، وحينئذٍ يكون الثواب أنقص درجةً وأنّه غير جائز، وأمّا العقاب فلأنّه أعظم في الزجر فيكون لطفاً...»[1].

ومن الواضح أنّ الذي يشوب الثواب هو المنغّصات، وذلك كالألم الذي قد يكون حزناً أو خوفاً أو همّاً أو غمّاً، وأمّا الذي يشوب العقاب فكلّ ما يؤدّي إلى إضعافه، وذلك كاللذّة والسعادة؛ فإنّ كلّاً منهما يوهن العقاب فلا يكون مساوياً للمعصية، وفي هذا ما فيه من خدشٍ للعدل الذي يقتضي إعطاء ما يستحقّ، ولا يكون الثواب بمستوى الطاعة كذلك. وكلّ هذا يتنافى مع اللطف، بحيث لا يكون الثواب المشوب وكذلك العقاب مقرّباً أو مبعّداً؛ حيث إنّ الثواب الخالص أعظم في الإقبال على الطاعة، والعقاب كذلك أعظم في الزجر.

إشارات الفائدة

دوام الثواب والعقاب

قال المصنّف رحمه الله: «واحتجّ المصنّف رحمه الله على دوامهما بوجوهٍ؛ أحدها: أنّ العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعّده عن المعصية، وذلك ضروريّ، وإذا كان كذلك كان لطفاً، واللطف واجبٌ على ما مرّ.

الثاني: أنّ المدح والذمّ دائمان؛ إذ لا وقت إلّا ويحسن مدح المطيع وذمّ العاصي إذا لم يظهر منه ندمٌ على ما فعل، وهما معلولا الطاعة والمعصية، فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين، فيجب دوام الثواب والعقاب؛ لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر؛ لأنّ العلّة تكون دائمةً أو في حكم الدائمة.

الثالث: أنّ الثواب لو كان منقطعاً لحصلَ لصاحبه الألم بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعاً لحصلَ لصاحبه السرور بانقطاعه؛ وذلك ينافي الثواب والعقاب؛

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٥.

لأنّهما خالصان عن الشوائب...»[1].

لقد اشتمل هذا المقطع من كلام المصنّف ﵀ على ثلاثة أدلّةٍ تُثبت دوام الثواب والعقاب للمستحقّ، اكتفى الشارح هاهنا بذكر اثنين منها، حيث أغفلَ ذكر الأوّل الذي يعتمد على اللطف لإثبات الدوام المذكور.

الذي يراد طرحه هاهنا هو عرض الأدلّة الثلاثة المذكورة ثانيةً؛ إمعاناً في توضيحها وترسيخها في الأذهان، وذلك من خلال التفصيل التالي:

دوام الثواب والعقاب واللطف

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: الثواب والعقاب ضروريّان واجبان.

المدّعى: دوام الثواب والعقاب للمستحقّ ضروريٌّ واجب.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان اعتماداً على مقدّماتٍ ذكرها المصنّف ﵀ في النصّ المذكور آنفاً:

العلم بدوام الثواب والعقاب مقرّبٌ من الطاعة مبعّدٌ عن المعصية

كلّ مقرّبٍ من الطاعة مبُعّد عن المعصية لطفٌ

∴ العلم بدوام الثواب والعقاب لطفٌ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

العلم بدوام الثواب والعقاب لطفٌ

كلّ لطفٍ ضروريٌّ واجب

∴ العلم بدوام الثواب والعقاب ضروريٌّ واجب

ولا شكّ في ضرورة ووجوب دوام الثواب والعقاب للمستحقّ؛ إذ لا معنى

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٥.

لوجوب العلم بوجوب الصلاة، ولا تكون الصلاة واجبةً، هذا خُلف، فما فرضناه علماً لا يكون علماً.

دوام الثواب والعقاب ودوام المدح والذمّ

يمكن تناول هذا الدليل من خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: الثواب والعقاب واجبان للمستحقّ.

المدّعى: دوام الثواب والعقاب ضروريٌّ للمستحقّ.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان اعتماداً على ما أفاده المصنّف رحمه الله في النصّ المذكور آنفاً. أمّا بالنسبة لدوام الثواب، فإنّه يقال:

كلّ مطيعٍ دائماً	**ممدوحٌ دائماً**
كلّ ممدوحٍ دائماً	**مثابٌ دائماً**
∴ كلّ مطيعٍ دائماً	**مثابٌ دائماً**

وأمّا بالنسبة لدوام العقاب، فإنّه يقال:

كلّ عاصٍ دائماً	**مذمومٌ دائماً**
كلّ مذمومٍ دائماً	**معاقبٌ دائماً**
∴ كلّ عاصٍ دائماً	**معاقبٌ دائماً**

أمّا صغرى كلّ من القياسين الآنفين فلأنّ كلّاً من الطاعة والمعصية علّةٌ لكلّ من المدح والذمّ، حيث إنّ العقل يدرك استحقاق الأوّل للمدح والثاني للذمّ؛ وذلك لحُسن الطاعة وقُبح المعصية.

وأمّا الكبرى فيمكن بيانها من خلال البيان التالي:

الفرض: الطاعة فعلٌ حسن، كلّ حسنٍ صاحبه ممدوحٌ، وكلّ ممدوحٍ يستحقّ الثواب. وهذا كلّه اتّضح في محلّه.

المدّعى: كلّ ممدوحٍ دائماً مثابٌ دائماً.

البرهان: لو لم يكن الممدوح دائماً مثاباً دائماً، للزمَ أن يكون الممدوح دائماً معاقباً ولو لحين، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة التي هي عبارةٌ عن الشرطيّة المتّصلة المذكورة في القياس الاستثنائيّ الآنف الذكر، فلأنّ الثواب والعقاب لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهما نقيضان بالمعنى الأعمّ، فإذا كان شخصٌ ممدوحاً دائماً، فهو مطيعٌ دائماً، فهو مثابٌ كذلك، وإلّا فعلى رغم كونه ممدوحاً دائماً؛ وذلك لأنّه مطيعٌ دائماً فهو معاقبٌ مع كونه مطيعاً يستحقّ الثواب، إذن فما فرضنا ممدوحاً دائماً ليس كذلك.

وبعبارةٍ أخرى: لو فرضنا زيداً ممدوحاً دائماً، فلو لم يكن مثاباً دائماً لكان معاقباً ولو لحين. وبطلان هذا يمكن توضيحه من خلال إجراء ما يلزم من الفرضين السابقين: زيدٌ ممدوحٌ دائماً، وزيدٌ الممدوح دائماً ليس مثاباً دائماً.

أمّا الأوّل فنسأل: لماذا كان زيدٌ ممدوحاً دائماً؟

الجواب: لأنّه مطيعٌ دائماً.

ثمّ نسأل ثانيةً: ما الذي يترتّب على الطاعة الدائمة؟

الجواب: يترتّب على الطاعة الدائمة الثوابُ الدائم.

وإن قلت: وما الدليل على ذلك؟

قيل: لو لم يكن الأمر كذلك لكان المطيع الدائم معاقباً ولو لحين، فيجتمع الثواب والعقاب، أو يختلط الثواب بالعقاب، ومن اللطف أن يكون الثواب خالصاً.

وبالعودة إلى المقدّمات الآنفة فإنّها تصاغ من خلال القياس التالي:

زيدٌ	**مطيعٌ دائماً**
كلّ مطيعٍ كذلك	**ممدوحٌ دائماً**
∴ زيدٌ	**ممدوحٌ دائماً**

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

زيدٌ	**ممدوحٌ دائماً**

كلّ ممدوحٍ دائماً مثابٌ دائماً
∴ زيدٌ مثابٌ دائماً

وإلّا لكان معاقباً ولو لحين، فهو الفرض الثاني: **زيدٌ الممدوح دائماً معاقبٌ** ولو لحين، ولنسلك هذه المقدّمة فيما يلي من أقيسة حتّى يتبيّن الرشد من الغيّ:

زيد الممدوح معاقبٌ
كلّ معاقبٍ عاصٍ
∴ زيد الممدوح عاصٍ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

زيد الممدوح عاصٍ
كلّ عاصٍ مذمومٌ
∴ زيد الممدوح مذمومٌ

وفي هذا ما فيه، والذي أدّى إليه هو عدم التصديق بالكبرى المذكورة في القياس الأوّل: **كلّ ممدوحٍ دائماً مثابٌ دائماً.**

والكلام هو الكلام في كبرى القياس الثاني.

إذن، ثبت دوام الثواب والعقاب بناءً على دوام المدح والذمّ.

الفائدة الثالثة: جواز توقّف استحقاق الثواب على شرط

ما في المقطع من كلامٍ هو عبارة عن: «...ردّ على ما ذهبت إليه المرجئة من أنّ الثواب في الآخرة لا يجوز أن يتوقّف إلّا على معرفة الله تعالى والخضوع له ومحبّته، واستدلّوا على ذلك: بأنّ رسول الله ﷺ كان يكتفي في أوّل البعثة بذلك، وكان يقول: **قولوا لا إله إلّا الله تُفلحوا**، وكان يقول: **مَن مات على ذلك دخلَ الجنّة...**»[1].

(١) توضيح المراد: ص٨٣٢؛ وانظر مصدر الأحاديث في: مسند الإمام أحمد بن حنبل:

حيث اشتملَ هذا النصّ على دليلٍ يبطل من خلاله هذا الرأي، حيث قال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ: «والدليل عليه أنّه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، والتالي باطلٌ إجماعاً، فكذا المقدّم.

بيان الشرطيّة: أنّ المعرفة طاعةٌ مستقلّةٌ بنفسها، فلو لم يتوقّف الثواب عليها على شرطٍ لوجبت إثابة مَن لم يصدّق بالنبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، حيث لم ينظر في معجزته»[1]، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: معرفةُ الله تعالى طاعةٌ مستقلّةٌ بنفسها، وكلّ طاعةٍ يستحقّ صاحبها الثواب عليها. لا ثواب لمن لم يصدّق بالنبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

المدّعى: يجوز اشتراط استحقاق الثواب بشرط.

البرهان: لو لم يتوقّف الثواب على شرطٍ لكان العارف بالله غير المصدّق بنبوّته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مثاباً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

إذن، يجوز أن يكون الثواب على طاعةٍ ما مشروطاً بشرطٍ من الشروط.

أمّا شرط استحقاق الثواب فهو الموافاة، «أي: الثواب مشروطٌ بأنّ عامل الخير يوافي إيمانه الموت، أي: يدوم إيمانه إلى حال الموت، ويوافي بالطاعة سليمةً إلى الموت.

قال في «تفسير المجمع» عند قوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٣٤)، وأمّا قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ قيل: معناه كان كافراً في الأصل...»[2].

وأمّا ما نُقل عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من الاكتفاء بما ذُكر دون التصديق بنبوّته، فهو مختصٌّ

ج٢٧ ص١٤٨، الحديث رقم (١٦٦٣٠)، إسناده صحيح، رجاله ثقات، رجال الشيخين.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص٥٥٧، حاشية رقم (١).

بأوّل البعثة، أو لعلّه يقال: إنّ المقام يتطلّب ذلك، فبداية البعثة تتطلّب ابتداءً التركيز على معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عمّا لا يليق، وهذا ما تقتضيه سنّة التدرّج في الدعوة، ولا يستفاد منه عدم أهمّية مسألة النبوّة أبداً، وإنّما رعاية مقتضى الحال قد توجب ذلك، وقد أُمروا عليهم السلام أن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، أو على قدر توقهم وانشدادهم، وقد رأينا الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كيف أجاب القوم وهم لفيفٌ من علماء نيشابور ممّن فزع للقائه والأخذ عنه ولو حديثاً واحداً، حيث أفاد عليه السلام أوّلاً: «**كلمة لا إله إلّا الله حصني، فمَن دخلَ حصني أمنَ عذابي**»، فلمّا ألحّ القوم بلسان الحال وكشفوا له عن حاجتهم وتوقهم أفاد ثانياً: «**بشرطها وشروطها وأنا من شروطها**»[1].

إشارات الفائدة

الأقوال في الاشتراط

قال المصنّف رحمه الله: «اختلف المعتزلة على أربعة أقوال: فقال بعضهم: إنّ الثواب والعقاب يستحقّان في وقت وجود الطاعة والمعصية، وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون: إنّهما يستحقّان في الدار الآخرة. وقال آخرون: إنّهما يستحقّان حال الاختزام. وقال آخرون: إنّهما يستحقّان في الحال بشرط الموافاة، فإن كان في علم الله تعالى أنّه يوافي الطاعة سليمةً إلى حال الموت أو الآخرة استحقّ بها الثواب في الحال وكذا المعصية. وإن كان في علمه تعالى أنّه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة، لم يستحقّ الثواب ولا العقاب بهما. واستدلّ... على القول بالموافاة بقوله تعالى: ﴿**...لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...**﴾ (الزمر: ٦٥)، وبقوله تعالى: ﴿**...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ**

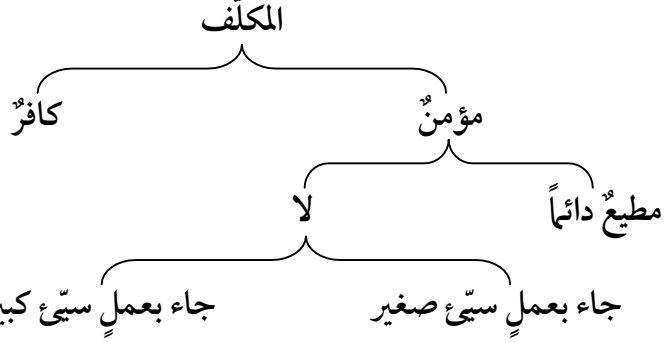
(١) توحيد الصدوق: ص٢٧، الحديث (٢٣) باب ثواب الموحّدين والعارفين.

﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ...﴾ (البقرة: ٢١٧).

وتقريره أن نقول: إمّا أن يكون المراد بالإحباط هنا كون العمل باطلاً في أصله، أو أنّ الثواب يسقط بعد ثبوته، أو أنّ الكفر أبطله، والأوّلان باطلان. أمّا الأوّل فلأنّه علّق بطلانه بالشرك المتجدّد، ولأنّه شرطٌ وجزاء، وهما إنّما يقعان في المستقبل، وبالأوّل يبطل الثاني. وأمّا الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط، فتعيّن الثالث»[1].

الفائدة الرابعة: طبقات مستحقّي الثواب والعقاب

يشتمل هذا المقطع من النصّ على حلقةٍ مهمّةٍ من سلسلة أبحاث الثواب والعقاب، حيث بدأت السلسلة من بيان المراد من الثواب والعقاب، وكذلك بيان وجه لزوم كلٍّ منهما، ثمّ دوامهما، وكذلك وجه الاستحقاق، إلى أن وصل البحث والكلام في مصاديق المستحقّين. وهذا ما يمكن تناوله من خلال المخطّط التالي أوّلاً، ثمّ الكلام في مفرداته ثانياً:



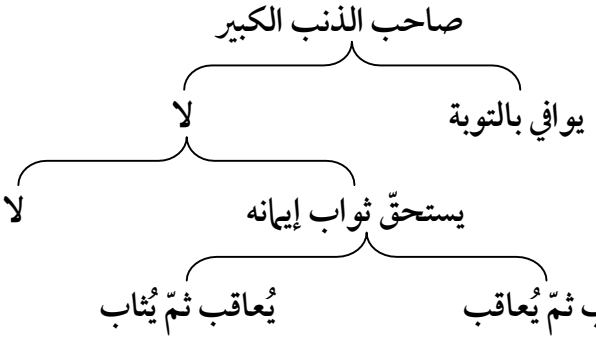
أمّا المؤمن دائماً، وهو الذي يكون على مستوى العمل مطيعاً لم يلبس إيمانه بعملٍ يتنافى معه، فهو مستحقٌّ للثواب الدائم مطلقاً. وكذلك الكافر الدائم؛ فإنّه أهلٌ للعقاب الدائم مطلقاً، والكافر هكذا: هو الذي كان دائم الكفر، أو ختمَ

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٥٨ـ ٥٥٩.

حياته بالكفر بعد إيمانٍ.

وأمّا المؤمن الذي خالط إيمانه شيءٌ من الظلم، فهو غير المطيع دائماً، فإنّه ينقسم إلى قسمين، وذلك بحسب الظلم الذي صدر عنه، والذي ينقسم بحسب هذا الفنّ إلى قسمين: صغير، وكبير.

فأمّا الصغير فهو مشمولٌ بالمغفرة إجماعاً، وإنّما الكلام في مرتكب الكبير؛ حيث إنّ له الحالات التالية:



إذن، فالأقسام أربعةٌ، هي التالية:

١. صاحب الذنب الكبير الذي يوافي ذنبه بالتوبة، أي: يكون في علمه تعالى أنّه مِن أهل التوبة قبل الموت، فهو مِنْ أهل الثواب مطلقاً إجماعاً.

٢. صاحب الذنب الكبير الذي لم يوافِ بالتوبة، والذي لا يستحقّ الثواب على إيمانه فرضٌ باطل؛ وذلك لأنّه يلزم منه الظلم، حيث لم يكن في قبال طاعة الإيمان من عوضٍ، هذا أوّلاً. وثانياً لأنّ الإيمان عملٌ، والعمل وإن صَغُر ففي إزائه عوض، وذلك كما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾ (الزلزلة: ٧)، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

المؤمن صاحب الذنب الكبير — **عاملٌ للخير**

كلّ عاملٍ للخير — **مثابٌ**

∴ المؤمن صاحب الذنب الكبير — **مثابٌ**

أمّا الصغرى فلأنّنا فرضناه مؤمناً، والإيمان عملٌ صدر عن ذلك المؤمن، وهو خير العمل، إذن فالمؤمن المذكور مثابٌ.

وأمّا الكبرى فهي مفاد قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾ (الزلزلة: ٧)، وهي مقتضى العدل، والإيمان تكليفٌ، وهو ـ أي التكليف ـ مشقّةٌ، وكلّ مشقّةٍ لابدّ لها من عوضٍ.

٣. صاحب الذنب الكبير المؤمن يثاب ثمّ يعاقَب، وهو احتمالٌ باطلٌ؛ لأمرين ذُكرا في النصّ:

أ. الإجماع.

ب. يلزم منه الدخول إلى الجنّة ثمّ الخروج منها، وهذا باطلٌ إجماعاً أوّلاً، وثانياً، لأنّه يلزم من ذلك فوت العقاب على الكبيرة المفروضة.

وبعبارة الاستدلال: يمكن عرض بطلان هذا الاحتمال من خلال الطريقة التالية:

الفرض: زيدٌ مؤمنٌ مرتكبٌ للكبيرة، والمرتكب للكبيرة مستحقٌّ للعقاب.

المدّعى: زيدٌ لا يُثاب ثمّ يُعاقب، وإنّما يُعاقب ثمّ يُثاب.

البرهان: الدليل على بطلان الفرض المذكور أمران:

أ. الإجماع.

ب. يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية:

المؤمن المرتكب للكبيرة — **مثابٌ**

كلّ مثابٍ — **في الجنّة**

∴ المؤمن المرتكب للكبيرة — **في الجنّة**

نأخذ النتيجة صغرى فيما يلي:

المؤمن المرتكب للكبيرة — **في الجنّة**

كلّ مَن في الجنّة — **لا يخرج منها**

∴. المؤمن المرتكب للكبيرة لا يخرج من الجنّة

كذلك نفعل في النتيجة هذه:

المؤمن المرتكب للكبيرة لا يخرج من الجنّة

كلّ مَن لا يخرج من الجنّة ماكثٌ فيها مقيم

∴. المؤمن المرتكب للكبيرة ماكثٌ في الجنّة مقيم

وكذلك الأمر بالنسبة لهذه النتيجة:

المؤمن المرتكب للكبيرة ماكثٌ في الجنّة مقيم

لا أحد من الماكث في الجنّة بمعاقبٍ

∴. لا أحد من المؤمن المرتكب للكبيرة بمعاقبٍ

هذا خُلف الفرض، حيث علمت أنّ المرتكب للمعاصي مستحقٌّ للعقاب، إذن فالقول بأنّ المرتكب للكبير يُثاب ثمّ يُعاقب باطلٌ.

٤. صاحب الذنب الكبير يُعاقب ثمّ يُثاب، وهو المطلوب؛ وذلك لأنّه المتعيّن، ولقوله ﷺ الذي يفيد أنّ مثل هؤلاء يُخرَجون من النار والعذاب إلى الجنّة والنعيم، وبهذا يكونون قد استحقّوا العقاب على ما ارتكبوه من كبيرةٍ، والثواب على إيمانهم.

دفعُ إيراد

أمّا مورد الإيراد الذي يراد دفعه هاهنا، فهو القسم الرابع من الأقسام الآنفة الذكر، حيث قيل: إنّ المؤمن الذي ارتكب كبيراً يُعاقب ثمّ يُثاب، ودار العقوبة في النار.

وأمّا الإيراد فهو: أنّ القسم المذكور باطلٌ؛ وذلك لأنّ العصاة ـ والقسم المذكور مصداقٌ لهم ـ يخلدون في النار، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المؤمن المرتكب للكبير عاصٍ

العاصي خالدٌ في النار

∴ المؤمن المرتكب للكبير خالدٌ في النار

والخالد في النار لا يخرج منها، إذن فمصداق القسم المذكور لا يخرج من النار حتّى يثاب.

وأمّا دفع الإيراد المذكور فبأمرين:

١. الخلود الذي يُذكر في مورد العصاة يراد به المكث الطويل، وليس معناه المتبادر، وبعبارةٍ أخرى: الخلود المذكور كنايةٌ عن طول المكث.

٢. المراد بالعصاة الذين يستحقّون الخلود أولئك الذين بلغوا الأوج والكمال في عصيانهم، وليس مطلق مَن تلبَّس بالعصيان، «**وأنْ تُخَلِّد المعاندين**»[(١)(٢)].

عقاب صاحب الكبيرة

رأيت من خلال المرور على الأقسام الأربعة الآنفة الذكر: أنّ صاحب الكبيرة يعاقب ويؤاخذ على نحو الاقتضاء والاستحقاق، وليس على نحو العلّة التامّة؛ وذلك لأنّ هناك ما يَحول دون ذلك، من قبيل عفوه تعالى وشفاعته صلى الله عليه وآله، حيث كان وُعد بكلٍّ منهما، وممّا لا شكّ فيه أنّه تعالى لا يُخلف الميعاد أوّلاً، ولأنّه مقتضى كونه غفوراً رحيماً، والعفو لا مورد له إلّا المعصية التي لم يكن هناك توبة منها، وإلّا فالمعاصي تُسقطها التوبة، فلا فائدة حينئذٍ من العفو، إذن فالعفو إنّما يكون للكبائر قبل التوبة.

وأمّا الشفاعة فلورودها في قوله تعالى: ﴿**...وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...**﴾ (محمد: ١٩)، وهذا ما يمكن بيانه من خلال المقدّمات التالية:

١. أُمرَ صلى الله عليه وآله بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات.

---

(١) من دعاء كميل، وهو ما علّمه أمير المؤمنين عليه السلام له رضي الله عنه.

(٢) في بيان هذه المسألة ينظر: «فقه العقيدة»: ص٢٥٠.

٢. مرتكب الكبيرة ـ الذي هو مورد الكلام ـ مؤمنٌ بحسب الفرض، إذن فهو مشمولٌ لاستغفاره صلى الله عليه وآله الذي هو شفاعته.

٣. شفاعته واقعةٌ؛ وذلك لأنّه صلى الله عليه وآله قد امتثلَ الأمر الإلهيّ بلا شكّ، وإلّا لكان صلى الله عليه وآله عاصياً.

٤. استغفاره صلى الله عليه وآله مقبولٌ؛ لأنّ الله تعالى وعده بالعطاء حتّى يرضيه، وذلك لمّا قال تعالى: ﴿**وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى**﴾ (الضحى: ٥). ولإخباره صلى الله عليه وآله ـ وهو الصادق الذي لا ينطق عن الهوى ـ بأنّه ادّخرَ شفاعته لأهل الكبائر من أُمّته، وهذا لا يستقيم إلّا مع التلبّس بالكبيرة وقبل التوبة، وإلّا فلا مورد للشفاعة حينئذٍ.

والشفاعةُ مقامٌ أيضاً لأهل بيته صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، حيث أخبروا بذلك، وقد ثبت أنّهم معصومون لا يكذبون ولا يخطئون.

إشارات الفائدة

الموافاة

قال المفيد رحمه الله: «القول في الموافاة: وأقول: إنّ مَن عرف الله تعالى وقتاً من دهره وآمنَ به حالاً من زمانه فإنّه لا يموت إلّا على الإيمان به، ومَن مات على الكفر بالله تعالى فإنّه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات، ومعي بهذا القول أحاديث عن الصادقين عليهم السلام، وإليه ذهب كثيرٌ من فقهاء الإماميّة ونَقلةُ الأخبار، وهو مذهب كثيرٍ من المتكلّمين في الإرجاء...»[1].

الكبيرة

قال المولى النراقيّ رحمه الله: «اعلم أنّ صاحب الشرع قسّم الذنوب إلى كبيرةٍ

---

(١) أوائل المقالات: ص٨٣، الحديث رقم (٦٣).

وصغيرة، وحكمَ بأنّ اجتناب الكبائر يكفّر الصغائر، وأنّ الصلوات الخمس لا تكفّر الكبائر وتكفّر الصغائر؛ قال الله تعالى: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...**﴾ (النساء: ٣١)، وقال: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ...**﴾ (النجم: ٣٢). وقال رسول الله ﷺ: **الصلوات الخمس والجمعة تكفّر ما بينهنّ إن اجتنبتَ الكبائر**[(١)].

واجتناب الكبيرة إنّما يكفّر الصغيرة إذا اجتنبها مع القدرة والإرادة، كمَن يتمكّن من امرأةٍ ومن مواقعتها، فيكفّ نفسه عن الوقاع ويقتصر على نظرٍ ولمس؛ فإنّ مجاهدته نفسه عن الوقاع أشدّ تأثيراً في تنوير قلبه من إقدامه على النظر في إظلامه، فهذا معنى تكفيره، فإن كان امتناعه لعجزٍ أو خوفٍ أو نحو ذلك، فلا يصلح للتكفير، فكذلك مَن لا يشتهي الخمر بطبعه ولو أُبيحَ له لما شربه، فاجتنابه لا يكفّر عن الصغائر التي هي من مقدّماته كسماع الملاهي والأوتار ومثله.

ثمّ الكبيرة من حيث اللفظ مبهمٌ ليس له موضوعٌ خاصٌّ في اللغة ولا في الشرع والعرف؛ لأنّ الكبير والصغير من المضافات، وما من ذنبٍ إلّا وهو كبيرٌ بالإضافة إلى ما دونه، وصغيرٌ بالإضافة إلى ما فوقه.

وقد اختلف العلماء في تعيين الكبائر اختلافاً لا يكاد يُرجى زواله، واختلفت الروايات فيها أيضاً. والأظهر بالنظر إلى الروايات وإلى الجمع بينها كون الكبيرة عبارةً عمّا تُوعّد بالنار على فعله، أو ما ورد في نصّ الكتاب النهي عنه، ويعني بوصفه بالكبيرة: أنّ العقوبة بالنار عظيمةٌ، أو أنّ تخصيصه بالذكر في القرآن يدلّ على عظمه...»[(٢)].

---

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج٤ ص٥٥٣، الحديث رقم (١٩٢٠)؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج١٦ ص١٩٦، الحديث رقم (١٠٢٨٥).

(٢) جامع السعادات: ج٣ ص٧٣ـ٧٤.

انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال المصنّف ﵀: «أقول: أجمع المسلمون كافّةً على أنّ عذاب الكافر مؤبّدٌ لا ينقطع، واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيديّة على أنّه كذلك، وذهبت الإماميّة وطائفةٌ كثيرةٌ من المعتزلة والأشاعرة إلى أنّ عذابه منقطعٌ»[1].

الإيمان والأقوال فيه

البحث في الإيمان وحقيقته من الأبحاث المهمّة جدّاً، فهو جديرٌ بالدراسة المستقلّة، إلّا أنّ المقام لا يعين على ذلك، وما يراد عرضه هاهنا هو عرض الأقوال المتعدّدة فيه؛ وذلك وفق ما أفاده المصنف ﵀ في كتاب الألفين[2]، حيث رأى أنّ فِرقاً أربعاً تشاطرت القول في مسألة الإيمان وحقيقته، وهي التالية:

الفرقة الأولى: هي الفرقة التي رأت أنّ الإيمان اسمٌ لأفعال القلوب والجوارح وإقرارٌ باللسان. وهم كثيرٌ من المعتزلة وأهل الحديث.

أمّا المعتزلة فقد رأوا أنّ الإيمان إذا عُدّي بالباء فيراد به التصديق، ولذلك يقال: فلان آمن بالله ورسوله، وإذا جيء به غير معدّىً بالباء فيراد به معنىً آخر غير التصديق، لكنهم اختلفوا فيه على وجوه:

الأوّل: الإيمان عبارةٌ عن فعل كلّ الطاعات سواءً كانت واجبةً أو مندوبةً أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات، وهو **قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبّار**.

الثاني: الإيمان عبارةٌ عن فعل الواجبات فقط دون النوافل، وهو قول **عليّ بن هاشم**.

الثالث: الإيمان عبارةٌ عن اجتناب كلّ الكبائر، وهو الإيمان عند الله، وأمّا

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٢٦١ـ٢٦٢.

(٢) كتاب الألفين: ص٣١٧.

الإيمان عند الناس فهو اجتناب كلّ ما ورد عليه الوعيد، وهو قول **النظّام**.

وأمّا أهل الحديث، فذكروا وجهين:

الأوّل: المعرفة إيمانٌ كامل، وهو الأصل ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والإقرار، ولم يجعلوا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والإنكار؛ لأنّ الفرع لا يحصل بدون أصله، وهو قول **عبد الله بن سعيد بن كلاب**.

الثاني: زعموا أنّ الإيمان اسمٌ للطاعات كلّها، وجعلوا الفرائض والنوافل كلّها من جملة الإيمان، ومنهم من قال: إنّ الإيمان اسمٌ للفرائض دون النوافل.

الفرقة الثانية: هم الذين قالوا بأنّ الإيمان بالقلب واللسان معاً، وهؤلاء اختلفوا على مذاهب:

الأوّل: الإيمان إقرارٌ باللسان ومعرفةٌ بالقلب، وهو قول جمهور الفقهاء **وأبي حنيفة**. وقد اختلف هؤلاء في موضعين: أحدهما: في حقيقة المعرفة، ثانيهما: العلم المعتبر في محقّق الإيمان. حيث ذهب البعض إلى أنّ المعرفة المرادة هي مطلق الاعتقاد الجازم سواء كان عن تقليدٍ أو عن دليل، فالمقلّد في نظر هؤلاء مسلمٌ، وذلك خلافاً للآخرين الذي اشترطوا في المعرفة أن تكون عن دليل، وقد زعم هؤلاء أنّ المقلّد غير مسلم.

وأمّا متعلّق العلم فمنهم من ذهب إلى أنّ العلم الذي يؤخذ في الإيمان إنّما هو العلم بالذات والصفات على سبيل التمام والكمال، بينما ذهب آخرون إلى تعلّق العلم بكلّ ما عُلم بالضرورة كونه من دين محمّد صلى الله عليه وآله.

الثاني: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وهو قول **بشر بن غياث المريسيّ وأبي الحسن الأشعريّ**، وكذلك المختار **من قول الإمامية** حيث قالت: التصديق هو الحكم على شيءٍ بشيءٍ إيجاباً أو سلباً.

الثالث: الإيمان إقرارٌ باللسان وإذعانٌ بالقلب، وهو مذهب **طائفةٍ من الصوفية**.

الفرقة الثالثة: هم الذين قالوا: الإيمان عبارةٌ عن عمل القلب. وهؤلاء كانوا على قولين:

الأوّل: الإيمان هو عبارة عن معرفة الله تعالى بالقلب، حتّى أنّ مَن عرف الله بقلبه ثمّ جحد بلسانه ومات قبل أن يقرّ به فهو مؤمنٌ كامل الإيمان. وهو قول **جهم بن صفوان**، وأمّا معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنّها ليست داخلةً في حدّ الإيمان.

الثاني: الإيمان مجرّد التصديق بالقلب، وهو قول **الحسين بن الفضل البجليّ**.

الفرقة الرابعة: هم الذين قالوا بأنّ الإيمان إقرارٌ باللسان فقط، وهم فريقان:

الفريق الأوّل: الإقرار باللسان هو الإيمان، والمعرفةُ شرطٌ وليست شطراً، وهو قول **غيلان بن مسلم الدمشقيّ والفضل الرياشيّ**.

الفريق الثاني: الإيمان مجرّد الإقرار باللسان دون شرطٍ آخر، وهو قول **الكرّاميّة**، وقد زعموا أنّ المنافق مؤمن الظاهر، كافر السريرة، فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا، وحكم الكافرين في الآخرة.

ثم أورد رحمه الله رأيه وأنّ الإيمان هو عبارةٌ عن التصديق بالقلب والإقرار باللسان، والمراد بالتصديق هو الحكم الذهنيّ بالثبوت والانتفاء الجازم المطابق الثابت، وهو المستند إلى الدليل الصحيح في مادّته وصورته، والإقرار باللسان المطابق لذلك. وذلك العلم هو العلم التصديقي بوجوده تعالى وصفاته، والنبوّة، ونبوّة الخاتم وصفاته كالعصمة والمعجزة والإمامة.

الفائدة الخامسة: وجوب الإقرار بأحوال القيامة وأوضاعها

لا شكّ أنّ للتفصيل في المعارف الدينيّة سيّما التي تختصّ بمنقلب الإنسان ومعاده، أثراً في حركة الإنسان وكدحه إلى بارئه، فالتعرّض للملذّات التي ينالها أصحاب النعيم وتفاصيل العيش الهانئ فيه، له من الأثر الطيّب الذي يدعوه

للسير في صراط النعيم، وكذلك التعرّض لما ينتظر أصحاب الجحيم من مهانةٍ وألمٍ وعذابٍ وبيان الوسائل والأساليب، له دورٌ في تنبيه الإنسان اللّاهي الساهي عن الآخرة وجليل وقوع المكاره فيها.

فلذلك نجد الأخبار الكثيرة والآيات كذلك التي تناولت تفاصيل عديدة لما يجري في النعيم والجحيم، فأوضحت كيفيّة خروج الناس وانبعاثهم من قبورهم وعلى أيّة حالة يُخرجون، وكيف يُساق الناس للحساب، وبيّنت أنّ أهل الدارين ليسوا في طبقةٍ واحدة، بل هم في درجاتٍ وطبقات، وذلك بحسب ما قدّمت الأيدي في دار الدنيا.

ولا شكّ أنّ مثل هذه التفاصيل لا مجال لأن يدركها العقل، وإنّما يقف العقل عند تخومٍ معيّنة لا يمكنه أن يتعدّاها، كما هو حال غيره من القوى المدركة، فالباصرة تقف عند حدودٍ لا تتعدّاها؛ كأنْ تدرك المسموعات مثلاً. العقل إنّما يدرك أصل المعاد ووجوب النشأة الآخرة، دون أن يدخل في تفاصيل العود، كما أنّه يدرك أصل النعيم للثواب والجحيم للعقاب، دون أن تكون له أهليّة الكشف عن تفاصيل النعيم وجزئيّات الجحيم، ولذا فقد أخذ الشرع على عاتقه هذه المهمّة، فتناولت الآيات والروايات هذه المنطقة المحظورة على العقل بما يناسب من تفصيلٍ لابدّ منه.

إنّما يجب التصديق والإقرار بالمذكورات إذا صحّ أنّ الأخبار التي جاءت بتلك التفاصيل صحيحةٌ، أي صادرةٌ عن الذي لا ينطق عن الهوى، ولا شكّ أنّه صلى الله عليه وآله لا يقول إلّا حقّاً مطابقاً للواقع، ولا يصدر عنه ما يتعارض مع العقل ويتنافى معه، وخلاصة هذا النصّ يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

الأمور المذكورة أخبرَ بها الصادق صلى الله عليه وآله

كلّ ما أخبر به الصادق يجب الإقرار والتصديق به

∴ الأمور المذكورة يجب الإقرار والتصديق بها

أمّا الصغرى فهي في عهدة علم الرجال الذي يثبت من خلاله صدور أو

عدم صدور الخبر من المخبر الصادق المصدّق عليه السلام.

وأمّا الكبرى فيمكن توضيحها أكثر من خلال القياس التالي:

كلّ ما أخبرَ به الصادق حقٌّ

كلّ حقٍّ يجب الإقرارُ والتصديقُ به

∴ كلّ ما أخبرَ به الصادق يجب الإقرارُ والتصديقُ به

أمّا صغراه، فلأنّه عليه السلام معصومٌ، والمعصوم لا يعصي ولا يجهل ولا يخطئ ولا يسهو.

والكبرى واضحةٌ، إلّا إذا كان الإنسان ظالماً عاتياً، فإنّه يجحد الحقائق مع يقينه بها: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ...**﴾ (النمل: ١٤).

إشارات الفائدة

أحوال أخرى للقيامة

«هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة، وإتيان جهنّم وصفوف الناس، وحملة العرش، وأحوال المؤمنين والكافرين، ودخول بعض الأولياء في عرصة المحشر راكباً، وحشر الوحوش، والسؤال، واحتجاج الله تبارك وتعالى على العباد، وإنطاق الجوارح، وكون الأنبياء والأوصياء عليهم السلام شهوداً. والوسيلة، ومنزلة نبيّنا وأهل بيته صلوات الله عليهم، والأخذ بالحجزة واللواء، ودعاء كلّ أُناسٍ بإمامهم، والحوض وساقيه، وأوصاف الجنّة والنار، والأعراف وأهلها، وذبح الموت، وخروج مَنْ يخرج من النار، وأحوال أهل الجنّة وأهل النار بعد الدخول فيهما، وحسرة الخلق وندامتهم، وأحوال أهل المواقف، والنداء بالتتارك والتصالح، ودرجات الجنّة ودركات النار»[1] لقد تمّ التعرض لهذه المواقف في العديد من الكتب المعتبرة، وذلك ككتاب علم اليقين للفيض الكاشاني رحمه الله،

---

(١) توضيح المراد: ص٨٨٤.

وإليك أمثلة ممّا ذكر[١]:

صفة الجنّة وأهلها

قال الفيض رحمه الله: «روى شيخنا الصدوق رحمه الله بإسناده عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: **إنّ الجنّة لبنةٌ من ذهب ولبنةٌ من فضّة، ولبنةٌ من ياقوتٍ وملاطها المسك الأذفر، وشُرَفُها الياقوت الأخضر والأصفر... وأبوابها مختلفة: باب الرحمة من ياقوتةٍ حمراء... وأمّا باب الصبر فبابٌ صغيرٌ له مصراعٌ واحدٌ من ياقوتةٍ حمراء لا حلق له...**[٢]»[٣].

السائق والشهيد

وقال رحمه الله أيضاً: «سياق الملائكة عبارة عن تكميلهم النفوس الإنسانية شيئاً فشيئاً... وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: **وكلّ نفس معها سائق وشهيد: سائق يسوقها إلى محشرها، وشهيد يشهد عليها بعملها**»[٤].

قال شارح كلامه عليه السلام: «إنّه اقتباسٌ للآية: ﴿**وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ**﴾ (ق: ٢١)». فالسائق الذي يسوقها إلى المحشر، هو حكم القضاء الإلهيّ، وأسباب الموت القريبة الحاكمة على النفس برجوعها إلى معادها....

أقول: وقد ذكرنا معنى الشهيد في مباحث العلم بالملائكة»[٥].

الوسيلة

قال رحمه الله أيضاً: «روى الشيخ الصدوق رحمه الله بإسناده عن أبي سعيد الخدريّ

---

(١) راجع المعاد رؤية قرآنيّة.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة (٨٥).

(٣) علم اليقين: ج٢ ص١٢٤٠.

(٤) ترتيب الأمالي: ج١ ص٤٤٨، الحديث رقم (٤١١).

(٥) علم اليقين: ص١١٧٦.

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إذا سألتم الله تعالى شيئاً، فأسألوه لي الوسيلة.** فسألت النبيّ صلى الله عليه وآله عن الوسيلة. فقال: **هي درجتي في الجنّة، وهي ألف مرقاة، ما بين المرقاة إلى المرقاة حضر الفرس الجواد شهراً، وهي ما بين مرقاة جوهرٍ إلى مرقاة زبرجد، ومرقاة ياقوتٍ إلى مرقاة ذهبٍ، ومرقاة ذهبٍ إلى مرقاة فضّة...**»[1][2].

(١) ترتيب الأمالي: ج١ ص٤٤٨، الحديث رقم (٤١١).
(٢) علم اليقين: ص١٢٠٤.

النصّ السادس

وجوب التوبة[١]

قال: ووجوبُ التوبة.

أقول: التوبة: هي الندمُ على القبيح في الماضي، والتركُ له في الحال، والعزمُ على عدم المعاودة إليه في الاستقبال.

وهي واجبةٌ؛ لوجوب الندم إجماعاً على كلّ قبيح أو إخلالٍ بواجبٍ، ولدلالة السمع على وجوبها، ولكونها دافعةً للضرر، ودفعُ الضرر وإن كان مظنوناً واجبٌ، فيندم على القبيح لكونه قبيحاً، لا لخوف النار، ولا لدفع الضرر عن نفسه، وإلّا لم تكن توبةً.

ثمّ اعلم أنّ الذنبَ إمّا في حقّه تعالى أو في حقّ آدميّ.

فإن كان في حقّه تعالى، فإمّا من فعلٍ قبيحٍ فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة، أو من إخلالٍ بواجبٍ، فإمّا أن يكون وقته باقياً فيأتي به، وذلك هو التوبة منه. أو خرج وقته، فإمّا أن يسقط بخروج وقته، كصلاة العيد فيكفي الندمُ والعزم، أو لا يسقط فيجبُ قضاؤه.

وإن كان في حقّ آدميّ، فإمّا أن يكون إضلالاً في دينٍ بفتوىً مخطئة، فالتوبةُ إرشادُه وإعلامُه بالخطأ، أو ظلماً لحقٍّ من الحقوق، فالتوبةُ منه إيصالُه إليه، أو إلى وارثه، أو الاتّهاب، وإن تعذّر عليه ذلك فيجب العزمُ عليه.

---

(١) راجع في ظلال العقيدة والأخلاق، التوبة، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري: ص٢٤١.

الشرح

لقد اشتملَ هذا النصّ على الأمور الثلاثة التالية:

١. ما هي التوبة؟ ٢. وجوب التوبة. ٣. أقسام الذنب.

وإليك هذه الأمور أمراً بعد آخر.

تعريف التوبة

أمّا التوبةُ لغةً فقد قال العلّامة ابن منظور في «لسان العرب»: «توب: التوبة: الرجوع من الذنب. وفي الحديث: الندم توبةٌ. والتوب مثله... وتابَ إلى الله يتوب توباً وتوبة ومتاباً: أنابَ ورجعَ عن المعصية إلى الطاعة...»[١].

وقال الراغب في «المفردات»: «توب: التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه، وهو أبلغ وجوه الاعتذار؛ فإنّ الاعتذار على ثلاثة أوجه: إمّا أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلتُ لأجل كذا، أو فعلتُ وأسأتُ وقد أقلعتُ، ولا رابع لذلك، وهذا الأخير هو التوبة...»[٢].

وأمّا التوبة في الاصطلاح، فكما جاء تعريفها في النصّ، حيث جاءت مؤلّفةً من أمورٍ ثلاثة، هي التالية:

١. الندم على القبيح في الماضي.

٢. العزم على الترك لذلك القبيح في الحال.

٣. العزم على عدم المعاودة في الاستقبال.

والندم: حالةُ انقباضٍ نفسانيّةٍ تعتري الإنسان عند الوقوف على ما فعله أو

---

(١) لسان العرب: ج١ ص٣١٥.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ص١٦٩.

تركه اختياراً، بحيث يتمنّى لو استطاع التدارك.

وأمّا العزم على الترك فهو لازمٌ لحالة الندم، وهو لا يتعلّق إلّا بأمرٍ له هاتان الخصوصيّتان:

١. الفعل الاختياريّ، حيث لا تقع الأفعال الجبريّة أو الطبيعيّة أو القسريّة مورداً للعزم.

٢. متعلّق العزم ما يُستقبل لا ما مضى أو ما هو حاضرٌ راهن.

وجوب التوبة

لقد ذكر الشارح وجوهاً ثلاثةً أراد من خلالها بيان أنّ التوبةَ واجبةٌ، وهي كالتالي:

١. الإجماع على وجوب الندم.

٢. دلالة السمع على وجوبها، حيث وردت الآيات والأخبار في ذلك.

٣. العقل، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: زيدٌ ـ مثلاً ـ مذنبٌ.

المدّعى: التوبةُ واجبةٌ عقلاً، أي: العقل يدرك ضرورتها ووجوبها. أي: ينبغي أن تفعل.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

التوبةُ — **دافعةٌ للضرر المحتمل الذي هو العقاب**

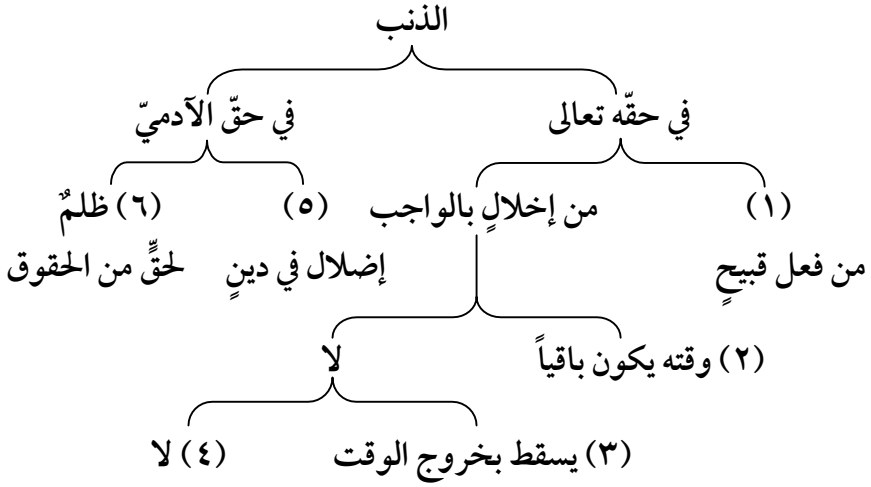
كلّ دافعٍ كذلك — **يجب فعله**

∴ التوبة — **يجب فعلها**

أمّا الصغرى فلأنّ بعض الذنب له تبعاتٌ لا تُزال إلّا بالتوبة، ولا شكّ أنّ التبعات والعقوبات التي تترتّب على الذنب ضررٌ يولِّد خوفاً وألماً، والإنسان مفطورٌ على حبّ ذاته الذي يدفعه لأن يدفعَ عنها كلّ ألمٍ وضررٍ. وفي هذا بيانٌ للكبرى أيضاً.

أقسام الذنب

لقد عرض الشارح أقسام الذنب المتعدّدة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



إذن، فالأقسام ستّة:

١. الذنب في حقّه تعالى، ويكون بفعل القبيح. والتوبةُ منه تكون بالندم والعزم على عدم المعاودة.

٢. الذنب في حقّه تعالى، ويكون بالإخلال بالواجب الباقي وقته. والتوبةُ منه بالإتيان به.

٣. الذنب في حقّه تعالى، ويكون بالإخلال بالواجب الذي فات وقته، والذي يسقط بخروجه من وقته، وذلك كصلاة العيد. والتوبة من ذنبٍ كهذا هو الندم والعزم على عدم العود.

٤. الذنب في حقّه تعالى، ويكون بالإخلال بالواجب الذي فات وقته، والذي لا يسقط بخروج وقته، وذلك كعدم صلاة الظهر ـ مثلاً ـ حتّى خرج وقتها. فالتوبة من ذنبٍ كهذا هو القضاء لما فات.

٥. الذنب في حقّ الآدميّ، والذي يكون إضلالاً في دينٍ، وذلك كمَن يفتي فتوى خاطئة. والتوبة من هذا الذنب هو إعلام مَنْ وصلته وإرشاده إلى الحقّ.

٦. الذنب في حقّ الآدميّ، والذي يكون ظلماً وعدواناً على حقّه، كأخذ ماله غصباً ـ مثلاً ـ. فالتوبة من ذنبٍ كهذا إنّما تكون بإرجاع المغصوب إلى صاحبه مباشرة، أو إلى وارثه فيما لو توفّي صاحب الحقّ، أو يطلب أن يوهب الحقّ من صاحبه أو وارثه، وإن تعذّر ذلك فلابدّ من العزم على ذلك.

إشارات النصّ

حديث في التوبة والاستغفار

روي: «أنّ كميل بن زياد قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: يا أمير المؤمنين، العبد يصيب الذنب فيستغفر الله منه، فما حدّ الاستغفار؟ قال: **يا بن زياد التوبة.**

قلت: بس؟

قال: **لا.**

قلت: فكيف؟

قال: **إنّ العبد إذا أصاب ذنباً يقول: أستغفر الله بالتحريك.**

قلت: وما التحريك؟

قال: **الشفتان واللسان، يريد أن يتبع ذلك بالحقيقة.**

قلت: وما الحقيقة؟

قال: **تصديقٌ في القلب وإضمارٌ أن لا يعود إلى الذنب الذي استغفرَ منه.**

قال كميل: فإذا فعل ذلك كان من المستغفرين؟

قال: **لا.**

قال كميل: فكيف ذاك؟

قال: **لأنّك لم تبلغ إلى الأصل بعد.**

قال كميل: فأصل الاستغفار ما هو؟

قال: **الرجوع إلى التوبة من الذنب الذي استغفرتَ منه، وهي أوّل درجة العابدين، وترك الذنب، والاستغفار اسمٌ واقع لمعانٍ ستّةٍ: أوّلها: الندم على ما مضى، والثاني: العزم على ترك العود أبداً، والثالث: أن تؤدّي حقوق المخلوقين التي بينك وبينهم، والرابع: أن تؤدّي حقّ الله في كلّ فرض، والخامس: أن تُذيب اللحم الذي نبتَ على السحت والحرام حتّى يرجع الجلد إلى عظمه، ثمّ تنشئ فيما بينهما لحماً جديداً، والسادس: أن تُذيق البدن ألم الطاعات كما أذقته لذّات المعاصي...»**[1].

وأمّا الآيات التي تناولت التوبة من زوايا عدّةٍ والتي من جملتها ضرورة التوبة، فهي كثيرةٌ لقد تناولها العلّامة المجلسيّ رحمه الله في سادس «بحار الأنوار»[2].

قبول التوبة

قال الشيخ المفيد رحمه الله: «واتفقت الإماميّة على أنّ قبول التوبة تفضّلٌ من الله عزّ وجلّ، وليس بواجبٍ في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أنّ السمع وردَ بإسقاطها لجازَ في العقول فعله في التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أنّ التوبة مُسقطةٌ لما سلف من العقاب على الوجوب»[3].

الندم على القبيح لقبحه

قال المصنّف رحمه الله: «أقول يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه، وأن يعزم على ترك المعاودة إليه؛ إذ لولا ذلك انتفت التوبة، كمن يتوب عن المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس؛ فإن مثل هذا لا يُعدُّ

---

(١) تحف العقول: ص١٩٧.

(٢) بحار الأنوار: ج٦ ص١٢١.

(٣) أوائل المقالات: ص٤٨، الحديث رقم (١٥).

توبةً؛ لانتفاء الندم فيه.

وأمّا التائب خوفاً من النار، فإن كان الخوف من النار هو الغاية في توبته، بمعنى أنّه لولا خوف النار لم يتب، فكذلك. أي: لا يصحّ منه التوبة؛ لأنّها ليست توبةً عن القبيح لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامة البدن، وإن لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنّه قبيحٌ وفيه عقاب النار، ولولا القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار، صحّت توبته، وكذا الإخلال بالواجب...»[1].

لقد استدلّ المصنّف رحمه الله بأمرين على عدم قبول توبة فاعل القبيح أو تارك الواجب لدواعٍ أخرى غير قبح القبيح فعلاً أو تركاً، وإنّما رعايةً لموقعه بين الناس أو لصحّته، كما لو ترك شربَ الخمر لتدهور صحّته، أو راح يصوم لتخفيف وزنه مثلاً بعد أن كان تاركاً له.

والأمران هما:

الأوّل: لا ندم في الموارد المذكورة، والتوبةُ قوامها الندم، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا أحد ممّن ذُكر **بنادمٍ**

كلّ تائبٍ **نادمٌ**

∴ لا أحد ممّن ذُكر **بتائبٍ**

وإذ لا توبة فلا قبول.

الثاني: العرف لا يقبل اعتذار المسيء إذا لم يكن اعتذاره بسبب إحساسه بقبح وخطأ ما ارتكبه، والعرف يرى أنّها إساءةٌ أخرى مضافةٌ إلى الأولى.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٦٧.

النصّ السابع

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال: والأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر، بشرط:

أن يعلمَ الآمرُ والناهي كونَ المعروفِ معروفاً، والمنكرِ منكراً.

وأن يكونا ممّا سيقعان؛ فإنّ الأمرَ بالماضي والنهيَ عنه عبثٌ.

وتجويز التأثير.

والأمن من الضرر.

الشرح

لقد اشتملَ هذا النصّ على تعداد شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الأربعة التالية:

١. معرفة الآمر ما هو المعروف، والناهي ما هو المنكر.

٢. إمكان وقوع مورد الأمر والنهي، وبهذا يختصّ الأمر والنهي بالأمور غير الماضية.

٣. جواز واحتمال التأثير، وإلّا مع عدم احتمال التأثير فلا يكون كلّ من الأمر والنهي واجباً.

٤. الأمن من الضرر، حيث لا يجب الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر إذا استلزمَ الضرر.

أقسام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال المولى النراقيّ رحمه الله: «مقتضى الآيات والأخبار المذكورة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا خلاف فيه أيضاً، إنّما الخلاف في كون وجوبهما كفائيّاً أو عينيّاً. والحقّ الأوّل....

ثمّ الواجب إنّما هو الأمر بالواجب، والنهي عن الحرام، وأمّا الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه فمندوبٌ. وإنّما يجب بشروطٍ أربعة:

الأوّل: العلم بكونهما معروفاً ومنكراً؛ ليأمن من الغلط، فلا يَجبان في المتشابه، فمَن علمَ بالقطع الوجوب أو الحرمة، وعدم جواز الاختلاف فيه من ضرورة الدّين، أو المذهب، أو الإجماع القطعيّ النظريّ، أو الكتاب والسنّة، أو من قول العلماء، فله أن يأمر وينهى... ومَن لم يعلمها بالقطع، بل علمها بالظنّ الحاصل من الاجتهاد أو التقليد وجوّز الاختلاف فيه، فليس له الأمر والنهي...

إلّا على مَن كان على هذا الاعتقاد من مجتهدٍ أو مقلّدٍ....

الثاني: تجويز التأثير، فلو علم أو غلب على ظنّه أنّه لا يؤثّر فيه، لم يجب؛ لعدم الفائدة...

الثالث: القدرة والتمكّن منه، وعدم تضمّنه مفسدةً... إذ لا ضرر ولا ضرار في الدين.

الرابع: أن يكون المأمور أو المنهيّ مصرّاً على الاستمرار. فلو ظهر منهما أمارة الإقلاع سقط؛ للزوم العبث...»[1].

ما ينبغي في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر

وقال رحمه الله أيضاً: «ينبغي لكلٍّ من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون حسنَ الخلق، صابراً، حليماً، قويّاً في نفسه، لئلّا ينزعج، ولا يضطرب إذا قيل في حقّه ما لا يليق به؛ فإنّ أكثر الناس أتباع الهوى، فإذا نُهوا عمّا يميلون إليه شقّ ذلك عليهم، فربّما أطلقوا ألسنتهم في حقّ الناهي، ويقولون فيه ما لا يليق بشأنه، وربّما تجاوزوا إلى سوء الأدب قولاً وفعلاً... وأن يكون رفيقاً بالناس؛ فإنّ الوعظ بالرفق والملاءمة أوقع وأشدّ تأثيراً في قلوب أكثر الناس.

وأن يكون قاطعاً للطمع عن الناس؛ فإنّ الطامع من الناس في أموالهم أو إطلاق ألسنتهم بالثناء عليه، لا يقدر على الحسبة، ولذا نُقل: أنّ بعض المشايخ كان له سنّور، وكان يأخذ من قصّاب في جواره كلّ يوم شيئاً من القد لسنّوره، فرأى على القصّاب منكراً، فدخل الدار أوّلاً، وأخرج السنّور، ثمّ جاء ووعظ القصّاب وشدّد عليه القول، فقال القصّاب: لا يأكل سنّورك شيئاً بعد ذلك، فقال: ما احتسبتُ عليك إلّا بعد إخراج السنّور وقطع الطمع عنك»[2].

---

(١) جامع السعادات: ج٢ ص٢٤٠ـ٢٤١.

(٢) المصدر السابق: ص٢٤٨ـ ٢٤٩.

إشارات النصّ

عظم موقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الطبرسيّ رحمه الله في ذيل قوله تعالى ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤): ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ**﴾ أي: جماعةٌ ﴿**يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ**﴾ أي: إلى الدين، ﴿**وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ أي: بالطاعة ﴿**وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ أي: عن المعصية ﴿**وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ أي: الفائزون. وقيل: كلّ ما أمر الله ورسوله به فهو معروفٌ، وما نهى الله ورسوله عنه فهو منكرٌ، وقيل: المعروف: ما يُعرف حسنه عقلاً أو شرعاً. والمنكر: ما ينكره العقل أو الشرع. وهذا يرجع إلى المعنى الأوّل.

ويروى عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ولتكن منكم أئمّة**» «**وكنتم خيرَ أئمّة أُخرجت للناس**».

وفي هذه الآية دلالةٌ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعظم موقعهما ومحلّهما من الدّين؛ لأنّه تعالى علّق الفلاح بهما، وأكثر المتكلّمين على أنّهما من فروض الكفايات. ومنهم مَن قال: إنّهما من فروض الأعيان، واختاره الشيخ أبو جعفر رحمه الله.

والصحيح أنّ ذلك إنّما يجب في السمع، وليس في العقل ما يدلّ على وجوبه، إلّا إذا كان على سبيل دفع الضرر....

وممّا وردَ فيه ما رواه الحسن عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**مَنْ أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، فهو خليفة الله في أرضه، وخليفة رسول الله، وخليفة كتابه...**»[1].

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٥٨ـ ٣٥٩.

الأمر والنهي واجبان عقلاً

قال الشهيد الأوّل رحمه الله: «الفصل الخامس: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهما واجبان عقلاً... ولا يلزم من ذلك وجوبهما على الله تعالى اللازم منه خلاف الواقع إن قام به، أو الإخلال بحكمه تعالى إن لم يقم؛ لاستلزام القيام به على هذا الوجه الإلجاء الممتنع في التكليف...»[1].

يشتمل كلامه رحمه الله على أمرين:

١. تبنّيه موقفاً في مسألة تعدُّ من موارد الاختلاف بين الأصحاب، حيث ذهب بعضهم إلى أنّهما واجبان، وآخرون إلى أنّهما سمعيّان، فقد «ذهب إلى الأوّل: الشيخ والعلّامة والمصنّف قدّس الله أسرارهم، وجعله الشارح ـ أي الشهيد الثاني ـ أصحّ القولين.

وذهب إلى الثاني: المرتضى والحلّي والحلبي، ونُسب هذا إلى: المحقّق الطوسيّ، والكركيّ، وفخر المحقّقين في المنتهى...»[2].

---

(١) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، للشهيد العامليّ: ج٢ ص٤٠٩.

(٢) تعليقة السيّد محمّد كلانتر: ص٢١٠.

النصّ الثامن

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أقول: الأمرُ: طلبُ الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، والنهي: طلبُ الترك على جهة الاستعلاء أيضاً.

والمعروفُ: كلّ فعلٍ حَسنٍ اختصّ بوصفٍ زائدٍ على حسنه. والمنكر: هو القبيح.

إذا تقرّر هذا فهنا بحثان:

الأوّل: اتّفق العلماءُ على وجوب الأمر بالمعروف الواجب، والنهيِ عن المنكر، واختلفوا من بعد ذلك في مقامين:

الأوّل: هل الوجوب عقليٌّ أو سمعيّ؟ فقال الشيخ الطوسيّ رحمه الله بالأوّل، والسيّد المرتضى رحمه الله بالثاني، واختاره المصنّف.

واحتجّ الشيخ بأنّهما لطفان في فعل الواجب وترك القبيح، فيجبان عقلاً. قيل عليه: إنّ الوجوبَ العقليَّ غير مختصٍّ بأحدٍ، فحينئذٍ يجبُ عليه تعالى، وهو باطلٌ؛ لأنّه إن فعلهما، لزمَ أن يرتفعَ كلُّ قبيحٍ، ويقعُ كلُّ واجبٍ؛ إذ الأمر: هو الحملُ على الشيء، والنهي: هو المنعُ منه، لكنّ الواقعَ خلافُه. وإن لم يفعلْهما لزمَ إخلالُه بالواجب، لكنّه حكيمٌ، وفي هذا الإيراد نظرٌ.

وأمّا الأدلّة السمعيّةُ على وجوبهما فكثيرةٌ.

المقام الثاني: هما واجبان على الأعيان أو الكفاية؟

فقال الشيخ بالأوّل، والسيّد بالثاني.

احتجّ الشيخ بعموم الوجوب من غير اختصاصٍ بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ (آل عمران: ١١٠).

واحتجّ السيّد بأنَّ المقصودَ وقوعُ الواجبِ وارتفاعُ القبيح، فمَن قامَ به كفى عن الآخر في الامتثال، ولقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ (آل عمران: ١٠٤).

البحث الثاني: في شرائط وجوبهما، وذكر المصنّف هنا أربعة:

الأوّل: علمُ الآمر والناهي بكون المعروفِ معروفاً والمنكرِ منكراً؛ إذ لولا ذلك لأمرَ بما ليس بمعروفٍ، ونهى عمّا ليس بمنكرٍ.

الثاني: كونهما ممّا يتوقّعان في المستقبل؛ فإنّ الأمرَ بالماضي والنهي عنه عبثٌ، والعبثُ قبيحٌ.

الثالث: أن يجوِّز الآمرُ والناهي تأثيرَ أمره أو نهيه؛ فإنّه إذا تحقّقَ عنده أو غلبَ على ظنّه عدمُ ذلك، ارتفعَ الوجوب.

الرابع: أمنُ الآمر والناهي من الضرر الحاصل بسبب الأمر أو النهي، إمّا إليهما أو لأحدٍ من المسلمين، فإن غلبَ عندهما حصولُ ذلك ارتفعَ الوجوب أيضاً.

ويجبان بالقلب، واللسان، واليد، ولا ينتقل إلى الأصعب مع إنجاع الأسهل.

فهذا ما تهيّأ لي تتميمه وكتابته، واتّفق لي جمعه وترتيبه، مع ضعف

باعي، وقصر ذراعي، هذا مع حصول الأسفار، وتشويش الأفكار، لكنّ المرجوّ من كرمه تعالى أن ينفع به كما نفعَ بأصله، وأن يجعله خالصاً لوجهه، إنّه سميعٌ مجيبٌ، والله خيرُ موفّقٍ ومعين. والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّدٍ وآله أجمعين.

الشرح

ثلاثةُ أمورٍ تعرّض لها الشارح هاهنا، وهي:

١. المبادئ التصوّريّة لهذه المسألة، حيث عرّف الأمور الأربعة التالية:

أ. الأمر. ب. النهي. ج. المعروف. د. المنكر.

٢. الكلام في وجوب الأمر والنهي، وقد جاء على مستويين:

أ. الوجوب عقليّ أم سمعيّ؟ ب. الوجوب عينيّ أم كفائيّ؟

٣. الكلام في شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

تعريف الأمر والنهي

أمّا الأمر فقد عرّفه بأنّه: طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، فالطلب بمثابة الجنس للأمر؛ وذلك لأنّ الطلب قد يكون تكوينيّاً، وذلك كطلب العطشان للماء، وقد يكون تشريعيّاً، وذلك كطلب العطشان من الغير أن يأتيه بماء، ولهذا النحو من الطلب «مصاديق متعدّدةٌ، فتارةً يصدر من العالي إلى الداني، كما في طلب السيّد من عبده، ويسمّى بالأمر، وأخرى يصدر من المتساويين فلا يوجد علوٌّ أو دنوٌّ بين الطالب والمطلوب منه، ويسمّى بالالتماس، وثالثةً يصدر الطلب من الداني إلى العالي، ويسمّى بالدعاء.

فالأمر يختصّ بالطلب التشريعيّ من العالي إلى الداني فقط، سواء كان هذا العالي عالياً في الحقيقة والواقع ونفس الأمر، كما في المولى سبحانه وتعالى، أو كان متظاهراً بالعلوّ وقد أوجب لنفسه الطاعة بسببٍ من الأسباب، كما في استعلاء بعض المتساويين على أمثالهم، بل واستعلاء بعض مَنْ هو أدنى على مَن هو أعلى. فلو وجدنا شخصاً يأمر شخصاً مساوياً له أو مَنْ هو أعلى منه، لما اعتبرنا هذا

العمل عقلائيّاً صحيحاً...»[١].

وأمّا النهي، فقد: «ذكر الأصوليون أنّ مفاد النهي يمكن أن يكون أحد معنيين:

الأوّل: طلب الكفّ عن الفعل، أي: إنّ الطلب يتعلّق بأمرٍ وجوديّ، فالكفّ هنا بمعنى أنّ النفس تميل إلى فعلٍ ما، ولكنّ الإنسان يكفّ نفسه عن الإتيان به، ومن هنا كان بعض مَنْ يؤمن بهذا المعنى «للنهي» يذهب إلى قرب[٢] المناطق التي توجد فيها المحرّمات ثمّ يكفّ نفسه ويرجع....

الثاني: طلب الترك، أي: إنّ الطلب هنا يتعلّق بأمرٍ عدميّ... أي: معنى طلب الترك هو طلب أن تبقى الأفعال المنهيّ عنها عدماً، وأن لا يقدم الإنسان على الإتيان بها وإحداثها، فهو طلبٌ لاستمرار عدمها»[٣]، والذي يظهر من الشارح أنّ النهي عنده بالمعنى الثاني.

تعريف المعروف والمنكر

الفعل المعروف: هو الفعل الحسن الذي اختصّ بوصفٍ زائدٍ على حسنه، وذلك كالوجوب والندب، وكذلك الحال بالنسبة للمنكر: وهو الفعل الذي يكون إضافةً إلى قبحه محرّماً أو مكروهاً.

قال المصنّف رحمه الله: «أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدالّ على الحمل على الطاعة، أو نفس الحمل على الطاعة، أو إرادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي، أو القول المقتضي لذلك، أو كراهة وقوعها،

---

(١) الدروس، شرح الحلقة الثانية، للشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ: ج١ ص٣٥٦.

(٢) يكون قريباً من المحرّمات دون أن يقدِم على ارتكابها.

(٣) الدروس: ص٣٨٩ـ٣٩٠.

وإنّما قلنا ذلك للإجماع على أنّهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأوّلين؛ فإنّهما مشروطان بما يأتي»[١].

إثبات وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا خلاف بين الأمّة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنّ الخلاف في وجه هذا الوجوب، حيث ذهب البعض إلى كونه واجباً سمعاً، وآخرون إلى كونه واجباً عقلاً، والذي اختاره المصنّف رحمه الله: هو كون الوجوب سمعيّاً ليس إلّا. وبهذا يتّفق مع السيّد المرتضى عَلَم الهدى، ويختلف مع شيخ الطائفة الطوسيّ رحمه الله، الذي ذهب إلى كون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقليّاً. وقد أورد الشارح حجّة ذلك وما أورد عليها من كلامٍ للمحقّق الطوسيّ رحمه الله[٢]، وهذا ما تركناه لإشارات هذا النصّ.

ثمّ وبعد الفراغ من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُبحث في أنّه هل هو وجوبٌ عينيّ، أي: موجّهٌ لكلّ فرد، ولا يسقط عن فردٍ إذا قام به الغير، أو لا هو وجوبٌ كفائيّ، فإذا قام به أحدٌ سقطَ عن الآخرين؟

لقد كان هذا مورداً آخر من موارد اختلاف كلٍّ من السيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ رحمه الله، حيث ذهب الشيخ إلى أنّه وجوبٌ عينيّ، بينما اختار السيّد الوجوب الكفائيّ، وقد استدلّ لمختاره هذا بدليلين:

الأوّل: الغرض من الأمر بالمعروف فعله، فإذا تحقّق من خلال شخصٍ، لم يعد الأمر متوجّهاً للغير حتّى يقال بوجوبه على كلّ أحدٍ، بل لازمه تحصيل الحاصل. نعم، في حال عدم القيام به من أيّ أحدٍ أثمَ الجميع.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٥٧٨.

(٢) المسألة السادسة عشرة من المقصد السادس من كتاب تجريد الاعتقاد للخواجه نصير الدين الطوسيّ رحمه الله.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، حيث كان المأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمّةً، أي: طائفةً من الأمّة وليس كلّ فردٍ فرد.

شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد اكتفى الشارح بالشروط الأربعة التي أوردها المصنّف رحمه الله، وهي التالية:

الأوّل: علم الآمر والناهي بأنّ ما يأمر به معروفٌ وما ينهى عنه منكرٌ، وإلّا لاختلطَ عليه الأمر، وأمرَ بالمنكر وهو يظنّ أنّه معروفٌ، ولنهى عن المعروف وهو يظنّ أنّه منكرٌ.

الثاني: لا أمر ولا نهي إلّا ما يتوقّع حصوله.

الثالث: احتمال تأثير الأمر والنهي في المأمور والمنهي.

الرابع: أن لا يتسبّب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضررٍ للآمر أو الناهي أو لأحدٍ من المسلمين.

هذه شروطٌ أربعة، فعدم توفّر واحدٍ منها كفيلٌ برفع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التدرّج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هناك مراحل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متفاوتةٌ سهولةً وصعوبةً، وهي الثلاث التالية:

١. القلب. ٢. اللسان. ٣. اليد.

فإذا كان الإنكار القلبيّ كافياً في الانتهاء عن المنكر، كفى ولا ينتقل إلى ماعداه، وهكذا.

وهذا ما نجده في الكتاب، حيث تدرّج في الحوار مع الطرف الآخر، فقال

تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ (النحل: ١٢٥)، حيث نجد أنّ بعض مَن يزعم أنّه يدعو إلى سبيل ربّه لا يجد طريقاً لدعوة الآخرين إليه إلّا من خلال الجدال بالتي هي أسوأ والتي هي أغلظ وأفظّ، فيكفّر ما شاء له هواه، ويقذف ويشنّع ويفتي بالقتل بلا حدٍّ ولا ضابطة، وهو يظنّ أنّ هذا هو المنهج القرآنيّ في الدعوة إلى الله، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يبارك له هذا المنطق في التعامل مع الآخرين.

إشارات النصّ

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنّة

«لا خلاف بين الأمّة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير أنّ القاضي عبد الجبار نسب إلى شرذِمة من الإماميّة عدم وجوبهما، والنسبة في غير محلّها؛ فإنّهم عن بكرة أبيهم مقتفون للكتاب والسنّة، وصريح الآيات وأحاديث العترة الطاهرة على الوجوب...»[1].

قال المفيد رحمه الله: «وأقول: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرضٌ على الكفاية بشرط الحاجة إليه؛ لقيام الحجّة على مَن لا علم لديه إلّا بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظنّ بذلك...»[2].

وهذا مستمدٌّ من الكتاب والسنّة، حيث قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ (آل عمران: ١١٠)، حيث يستفاد أنّ هناك مدخليّةً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في وصول الأمّة إلى مقام خير أُمّةٍ أُخرجت للناس، سواء كان المقصود بالأمّة ـ من حيث المصداق والواقع الخارجيّ ـ جميع الأمّة في كلّ الأزمنة، أم بعض الأمّة في زمانِ ظهور

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج٤ ص٣٧٨.
(٢) أوائل المقالات: ص١١٩، الحديث رقم (١٢٦).

الإسلام، حيث جاءت «الآية تمدح حال المؤمنين في أوّل ظهور الإسلام من السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار...»[١].

وقد أكّد الحقّ تعالى على هذه الفريضة بأن أمرَ الأمّة بأن تُشيع ثقافة ووعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وذلك لما فيه من الخير كلّه: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، فالخير الذي يترتّب على تفعيل هذه الفريضة يكمن في الحفاظ على النعمة التي صار بها المؤمنون إخواناً متحابّين متآلفين بعد أن كانوا أعداءً متناحرين، فآمنوا واعتصموا بحبل الله جميعاً، فأصبحوا كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى، ومثل هذا الجسد المعافى الصحيح القوي لابدّ له من عنايةٍ ورعايةٍ لكي يبقى على ما هو عليه من سلامةٍ وقوّة، وأهمّ وسيلة لذلك ـ بعد الاعتصام بحبل الله ـ هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمارَس عن وعيٍ وبصيرة.

أمّا الأخبار الواردة في هذه الفريضة فهي كثيرةٌ، حيث تناولتها من جهاتٍ عديدة، وذلك كالتأكيد على ضرورة العمل بها، وبيان الآثار المدمّرة المترتّبة على إهمالها والتراخي في إعمالها، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه خطبَ قائلاً: «**أمّا بعد، فإنّه إنّما هلكَ مَن كان قبلكم حيثما عملوا من المعاصي ولم ينههم الربّانيّون والأحبار عن ذلك، وإنّهم لمّا تمادوا في المعاصي ولم ينههم الربّانيّون والأحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات، فَأْمُروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، واعلموا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لن يُقرّبا أجلاً ولن يقطعا رزقاً...**»[٢].

---

(١) فروع الكافي: ج٥ ص٥٧، الحديث رقم (٦).

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب الأمر بالمعروف، باب وجوب الأمر

وروي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إذا أمّتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاعٍ من الله**»[1].

كما وردت الأخبار الكثيرة في بيان شروط إعمال هذه الفريضة، وذلك كالعلم بمعنى المعروف والمنكر؛ فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في معرض سؤال: «أواجبٌ هو على الأمّة جميعاً؟ فقال: لا، فقيل له: ولِمَ؟ قال: **إنّما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيٍّ من أيّ، يقول من الحقّ إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عزّ وجلّ وقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾** (آل عمران: ١٠٤)، **فهذا خاصٌّ غير عامّ، وكما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾** (الأعراف: ١٥٩)، **ولم يقل: على أمّة موسى، ولا على كلّ قومه، وهم يومئذٍ أُممٌ مختلفة، والأمّة واحدٌ فصاعداً، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: ١٢٠)...**»[2].

الوجوب العقليّ للأمر والنهي

ما يراد عرضه هاهنا هو الحجّة التي أوردها الشيخ الطوسيّ لإثبات كون وجوب الأمر والنهي عقليّاً، وكذلك يراد عرض ردّ الخواجه نصير الدين الطوسيّ لهذه الحجّة.

أمّا الحجّة، فيمكن عرضها من خلال القياس التالي:

والنهي، الحديث رقم (٥٠٧)، وباب اشتراط الوجوب بالعلم بالمعروف والنهي عن المنكر وتجويز التأثير والأمن من الضرر، الحديث رقم (١).

(١) فروع الكافي: ج٥ ص٥٩، الحديث رقم (١٣).

(٢) المصدر السابق، الحديث رقم (١٦).

الأمر والنهي مقرّبان من الطاعة مبعّدان عن المعصية
كلّ مقرّبٍ كذلك لطفٌ
∴ الأمر والنهي لطفٌ

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الأمر والنهي لطفٌ
كلّ لطفٍ واجبٌ عقلاً
∴ الأمر والنهي واجبٌ عقلاً

أمّا ردّ الحجّة، فقد استدلّ الخواجه نصير الدين الطوسيّ رحمه الله على بطلان الوجوب العقليّ الذي أُفيد من خلال الحجّة المذكورة بقوله: «والأمر بالمعروف الواجب واجبٌ، وكذا النهي عن المنكر، والمندوب مندوبٌ سمعاً، وإلّا[1] لزم خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى»[2]، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الأمر بالمعروف الواجب واجبٌ، والنهي عن المنكر كذلك. الوجوبُ إمّا سمعيٌّ وأمّا عقليّ.

المدّعى: لا شيء من الوجوب المذكور بعقليّ، إذن فهو سمعيّ.

البرهان: لو كان الأمر والنهي عقليّين لكانا واجبين على كلّ أحدٍ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ ما هو عقليٌّ لا يخصّص؛ وذلك لأنّ الموضوع في الحكم العقليّ علّةٌ تامّة لثبوت المحمول، وبالتالي كلّما ثبتَ الموضوع ثبت المحمول.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ الحقّ تعالى لا يمكن أن يكون مكلّفاً بالأمر والنهي،

---

(١) وذلك لأنّ الوجوب لا يخلو إمّا أن يكون عقليّاً أو سمعيّاً.

(٢) تجريد الاعتقاد، المسألة السادسة عشرة من المقصد السادس.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو كان الحقّ تعالى مكلّفاً بالأمر والنهي للزمَ خلاف الواقع أو الإخلال بالحكمة، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه، والذي يحتاج إلى توضيح هو بيان الملازمة، فنقول:

لو كان الواجب مكلّفاً بالأمر بالمعروف لأوجدَ كلّ معروفٍ، ولو كان مكلّفاً بالنهي لما وجد كلّ منكرٍ قبيح، وهذا خلاف الواقع، حيث إنّ كثيراً من التكاليف الآمرة بالمعروف كـ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ لا تتحقّق، وإنّ كثيراً من القبائح التي نهى عنها تعالى تتحقّق، وذلك كقوله تعالى: ﴿**...وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً...**﴾ (الحجرات: ١٢)، ومع هذا نجد التتبّع للعورات قائماً على قدمٍ وساق، وكذلك غيره من الموبقات المنهيّ عنها.

وبعبارةٍ أخرى: لو كان الوجوب عقليّاً لكان الحقّ تعالى مكلّفاً بالأمر والنهي، وأمره إرادته، ونهيه كراهته، وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال لتخلّف ما يريده، ولا مجال لوجود ما يكرهه، وإلّا فهذا خُلف كون إرادته وقدرته مطلقةً لا يُعجزها شيء، ولا يخرج عن سلطان ملكه شيء.

وبالتالي فلابدّ من وجود كلّ معروفٍ أمرَ به، وامتناع وقوع كلّ منكرٍ نهى عنه. وهذا كما ترى، إذن فليس وجوب الأمر والنهي عقليّاً.

كان الشقّ المذكور فيما لو فعل الواجب تعالى بما يمليه الوجوب، وأمّا إذا لم يفعل فلم يأمر ولم ينهَ، فيكون مخلّاً بالواجب، والإخلال بالواجب أحدُ موارد القبيح، والحقّ تعالى منزّهٌ عن صدور أيّ قبيحٍ، إذن فوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس عقليّاً، بل هو سمعيٌّ ليس إلّا.

إيراد نظر

لقد سجّل الشارح موقفاً يُفهم منه عدم قبوله للإيراد المذكور؛ وذلك لأنّ المُورِد وهو الخواجة نصير الدين الطوسيّ خلطَ ما بين الإرادة والكراهة التكوينيّتين

والإرادة والكراهة التشريعيتين، حيث اعتمدَ في إيراده على الأولى، بينما المراد بأمره تعالى بالمعروف الذي قد يتخلّف المراد عنه وعن إرادته هو الإرادة التشريعيّة لا التكوينيّة، وكذلك الحال بالنسبة للكراهة.

الإرادة تكوينيّة وتشريعيّة

لقد اصطلحَ الأصوليّون على تقسيم الإرادة إلى:

١. **تكوينيّة**: وهي: إرادة الشخص صدور الفعل عنه بنفسه من دون تخلّل وتوسّط إرادة غيره في صدور ذلك الفعل، وذلك كما في إرادته تعالى خلق العالم، وبإرادة الواحد منّا لصدور فعلٍ من أفعاله كإرادة الأكل والشرب مثلاً.

٢. **تشريعيّة**: وهي إرادة الشخص صدور الفعل من غيره، حيث توجد إرادتان: إرادة الفاعل الذي يريد صدور الفعل، وإرادة المكلّف الذي طُلبَ منه إيجاد الفعل، وذلك كإرادة الحقّ تعالى الصلاة من المكلّف بها، وهنا قد يتخلّف المراد عن إرادة المريد، وذلك لتوسّط إرادةٍ في البين، وليس الأمر كذلك بالنسبة لمراد الإرادة الأولى التي هي مصداق قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (يس: ٨٢).

لكنّ أستاذنا العلّامة محمّد تقي الحكيم رحمه الله لم يقبل بهذا فرقاً بين الإرادتين، حيث أفاد في كتابه المعروف «الأصول العامّة للفقه المقارن» بقوله: «وهي ـ يعني التكوينيّة والتشريعيّة ـ وإن كانت من حيث استحالة تخلّف المراد عنها واحدةً، إلّا أنّها تختلف بالنسبة إلى المتعلّق، فإن كان متعلّقها خصوص الأمور الواقعيّة من أفعال المكلّفين وغيرها، سُمّيت تكوينيّة. وإن كان متعلّقها الأمور المجعولة على أفعال المكلّفين من قِبل المشرّع، سُمّيت إرادةً تشريعيّة...»[1].

---

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن، لتقي الحكيم: ص١٤٩.

المصادر

١. الاحتجاج، للخبير أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسيّ، انتشارات المكتبة الحيدريّة، ط١، ١٤٢٥هـ.

٢. أحسن الأثر في شرح الباب الحادي عشر، بقلم: محمّد الكرمي، ط٣.

٣. إرشاد القلوب، الحسن بن محمد الديلمي (الوفاة: ق ٨)، الطبعة الثاني، ١٤١٥هـ ـ ١٣٧٤ش، امير ـ قم، انتشارات الشريف الرضي.

٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للإمام الفقيه المحقّق محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ البغداديّ الملقّب بالشيخ المفيد، انتشارات محبّين، ط١، ١٤٢٦هـ.

٥. الإسماعيليّون والمغول ونصير الدين الطوسي، لحسن الأمين، نشر: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط٢، ١٤١٧هـ.

٦. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، نشر البلاغة، ط١، ت: ١٣٧٥هـ.

٧. أصل الشيعة وأصولها، مقارنة مع المذاهب الأربعة، للإمام الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، مؤسّسة أنصاريان، ط١، ١٤٢٩هـ.

٨. الأصول العامّة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، العلّامة السيّد محمّد تقي الحكيم، تحقيق: المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام، ط٢، ١٤١٨هـ؛ ودار الأندلس، ط٢، ١٩٩٧م.

٩. أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، للسيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أُم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ١٤١٨هـ.

١٠. الأصول من الكافي، للشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ الرازي، نشر المكتبة الإسلاميّة.
١١. الإعجاز بين النظرية والتطبيق، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
١٢. الإعجاز بين النظريّة والتطبيق، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، ط٣، ١٤٢٨هـ.
١٣. الاقتصاد في الاعتقاد، لحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٣م.
١٤. الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، الشيخ جعفر السبحاني.
١٥. الأمالي، لمحمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ط١ ١٤١٤هـ.
١٦. أوائل المقالات في المذاهب المختارات، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن نعمان، الملقّب بالشيخ المفيد، باهتمام د. مهدي محقّق، جامعة طهران، ط٢، ١٣٨٢ش.
١٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، للعلّامة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسيّ، دار إحياء التراث العربي، ط٣ المصحّحة.
١٨. بحث حول الإمامة، حوار مع المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: جواد علي كسار، دار فراقد، ط٨، ١٤٢٨هـ.
١٩. بحث حول الإمامة، حوار مع المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي الكسار، نشر: دار فراقد، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨هـ.
٢٠. بحوث عقائديّة، المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، دار فراقد، ط٢، ١٤٣١هـ.

٢١. بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة، للفقيه المحقّق آية الله جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٣، ١٤٣٣هـ.
٢٢. بداية الحكمة، للأستاذ العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ قدس سره، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعيّ السبزواريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١٦، ١٤١٩هـ.
٢٣. بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة، لآية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر، محاضرات الأستاذ السيّد محسن الخرّازيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١٥، ١٤٢٧هـ.
٢٤. البرهان في تفسير القرآن، للعلاّمة المحدّث السيّد البحرانيّ، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء المحقّقين والأخصّائيين، مؤسّسة الأعلميّ، ط١، ١٤١٩هـ.
٢٥. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦. تجريد الاعتقاد، المحقّق نصير الدين الطوسيّ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
٢٧. تحرير القواعد المنطقيّة، لقطب الدين محمّد بن محمّد الرازي في شرح الرسالة الشمسيّة، لنجم الدين علي الكاتبيّ القزوينيّ، وعليه حاشية: السيد شريف الجرجانيّ، تصحيح: محسن بيدار، انتشارات: بيدار، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٨. تسليك النفس إلى حظيرة القدس، للعلاّمة الحلّي، أبي منصور بن يوسف بن المطهّر، تحقيق: فاطمة رمضاني، تقديم: آية الله جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، ١٤٢٦هـ.
٢٩. تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد (الوفاة: ٤١٣)، تحقيق: حسين درگاهي، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

٣٠. تعليقة على شرح منظومة حكمت، لميرزا مهديّ مدرس آشتياني، نشر جامعة طهران، ط٣، ١٣٧٢هـ.
٣١. تعليقة على نهاية الحكمة، لمحمد تقي مصباح اليزديّ، مؤسّسة في طريق الحقّ، ط١، ١٤٠٥ هـ.
٣٢. تفسير الطبري.
٣٣. تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم الرازي.
٣٤. التفسير الكاشف، تأليف: محمد جواد مغنية (الوفاة : ١٤٠٠)، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، الناشر : دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.
٣٥. التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازيّ، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤٢٢هـ.
٣٦. تنزيه الأنبياء، للسيّد الشريف المرتضى عَلم الهدى، مراجعة وتحقيق: محمّد صادق الكتبي، المكتبة الحيدريّة، ط١، ١٤٣١هـ.
٣٧. تهافت الفلاسفة، لحجّة الإسلام أبي حامد الغزاليّ.
٣٨. التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: جواد علي كسار، دار فراقد، ط٦، ١٤٢٨هـ.
٣٩. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٩، ١٤٢٧هـ.
٤٠. توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد، السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، دار زين العابدين لإحياء تراث المعصومين، ١٤٣٣هـ.
٤١. جامع السعادات، للملا محمّد مهدي النراقي، الوفاة: ١٢٠٩، تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر، تقديم: الشيخ محمّد رضا المظفّر، مطبعة

النعمان، النجف الأشرف، الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر.
٤٢. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلّامة الحلّي رحمه الله، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات: بيدار، ط١، ١٤٢٣هـ.
٤٣. حديث الثقلين، سنداً ودلالة، قراءة في أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، أسعد حسين علي الشمري، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان بيروت، ١٤٣٥هـ.
٤٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، للحكيم الإلهيّ والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازيّ (ت: ١٠٥٠)، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان؛ وط٤، ١٤١٠هـ.
٤٥. درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواريّ قدس سره، للحاجّ الشيخ محمّد تقي الآمليّ قدس سره، مؤسّسة دار التفسير، ط٣، ١٤١٦هـ.
٤٦. الدروس، شرح الحلقة الثانية للشهيد السعيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، منشورات: دار فراقد، ١٤٢٨هـ.
٤٧. دعائم الإسلام، النعمان بن محمد المغربي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
٤٨. دلالة الحائرين، للحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبيّ الأندلسيّ، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصّها العبريّ إلى العربيّة، وقدّم له: حسين آتاي، دكتور في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام، مكتبة الثقافة الدينيّة، ط٢، ١٤٢٩هـ.
٤٩. الديوان، لمصطفى جمال الدين، دار المؤرّخ العربي.
٥٠. رسالة اعتقادات الصدوق، لمحمّد بن علي بن بابويه، المؤتمر العالمي لألفيّة المفيد، ط٢، ١٤٢٦هـ.

٥١. الرسالة السعديّة، للعلاّمة الحلّي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، إشراف: السيّد محمود المرعشي، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمّد علي بقال، نشر: دار الصفوة، ط١ المحقّقة، ١٤١٣هـ.
٥٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لخاتمة المحقّقين، وعمدة المدقّقين، مرجع أهل العراق، ومفتي بغداد، العلاّمة أبي الفضل شهاب الدين السيّد محمود الآلوسيّ البغداديّ، تحقيق: محمّد أحمد الأمد، عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربيّ، مؤسّسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢١هـ.
٥٣. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، للشهيد السعيد محمّد بن جمال الدين مكّي العامليّ، والشهيد السعيد زين الدين الجبعيّ العامليّ، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤١٢هـ.
٥٤. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، نشر: دار المعارف، الرياض ـ المكلة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
٥٥. سنن الترمذي، مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام.
٥٦. سنن النسائيّ، لأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائيّ، تحقيق: الدكتور عبد الغفّار سليمان البنداريّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٥٧. السيرة الحلبيّة، لعليّ بن برهان الدين الحلبيّ الشافعيّ، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٥٨. شرح أصول الكافي، للمولى محمّد صالح المازندرانيّ، مع التعليقات القيّمة للميرزا أبي الحسن الشعرانيّ، تحقيق: السيّد علي عاشور، مؤسّسة التاريخ العربي، ط٢، ١٤٢٩هـ.

٥٩. شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه مولى هادي السبزواري، تحقيق: الدكتور نجفقلي حبيبي، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٣هـ.

٦٠. شرح المختصر، لسعد الدين التفتازانيّ، منشورات إسماعيليان، ط٣، ١٤٢٨هـ.

٦١. شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني (ت: ٧٩٢)، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، طباعة ونشر: باكستان ـ دار المعارف النعمانيّة.

٦٢. شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازانيّ، تحقيق وتعليق مع مقدّمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير: فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، منشورات الشريف الرضيّ.

٦٣. شرح المنظومة (قسم الحكمة)، غرر الفرائد وشرحها، للحكيم المتألّه السبزواريّ قدس سره، علّق عليه: آية الله حسن زاده آملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٤. شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ«اللآلئ المنتظمة»، للحكيم المتألّه السبزواريّ، علّق عليه: آية الله حسن زادة الامليّ، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ط٤، ١٣٨٠ش.

٦٥. شرح المنظومة، للأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعيّ، مؤسّسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٦. شرح المواقف، السيّد علي الجرجانيّ، طبع القسطنطينية.

٦٧. شرح توحيد الصدوق، للعارف الربّانيّ والمحقّق الصمدانيّ القاضي سعيد بن محمّد مفيد القمّي، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجفعلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ط٢، ١٣٨١ش.

٦٨. شرح فصوص الحكم، لداود القيصريّ، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة الآمليّ، بوستان كتاب، ط١، ١٤٢٤هـ.
٦٩. شرح مشكل الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ ـ ١٤٩٤م.
٧٠. شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد.
٧١. شرح نهاية الحكمة، العلّة والمعلول، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٧٢. شرح نهج البلاغة، تأليف: عزّ الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنيّ الشهير بابن أبي الحديد المعتزليّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط٢، ١٤٢٥هـ.
٧٣. الشفاء (الإلهيّات)، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زادة آملي، مركز النشر الإسلاميّ، ط١، ١٤١٨ هـ.
٧٤. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم المتألّه والمتكلّم البارع عبد الرزّاق اللاهيجي، تقديم وإشراف: العلّامة المحقّق جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٢، قم المقدّسة، ١٤٢٨هـ.
٧٥. الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، لمحمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازيّ، مؤسّسة التاريخ العربي، ط١، جامعة الشهيد، ١٣٤٦هـ.
٧٦. صحيح البخاريّ، للإمام أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ،

نشر: دار الفكر، ١٤٠١هـ.
٧٧. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجّاج أبي الحسن القشيريّ النيشابوريّ، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧٨. عصمة الأنبياء في القرآن... مدخلٌ إلى النبوّة العامّة، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: محمود نعمة الجيّاشي، دار فراقد، ط٤، ١٤٢٨هـ.
٧٩. عصمة الأنبياء في القرآن، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٨٠. العصمة، بحثٌ تحليليٌّ في ضوء المنهج القرآنيّ، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمّد القاضي، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٢م.
٨١. عقائد الإماميّة، للشيخ محمّد رضا المظفّر، دار الصفوة، ط١١، ١٤٣٣هـ.
٨٢. علم الإمام، بحوثٌ في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ علي حمود العباديّ، دار فراقد، ط١، ١٤٢٩هـ.
٨٣. علم اليقين في أصول الدين، الفيض الكاشاني، انتشارات بيدار، قم.
٨٤. علم اليقين في أصول الدين، للمحدّث الكبير الحكيم المتألّه محمّد بن المرتضى المدعوّ بالمولى محسن الكاشانيّ، تحقيق وتعليق: محسن بيدار، منشورات بيدار، ط٣، ١٤٢٦هـ.
٨٥. علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهيّة، آية الله عبد الله الجوادي الآمليّ، دار الإسراء للنشر، ط٣، ١٤٢٧هـ.
٨٦. عين اليقين، الملقّب بالأنوار والأسرار، للمحدِّث الكبير المولى محسن الكاشانيّ، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، أنوار الهدى، ط١، ١٤٢٧هـ.

٨٧. الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، للعلّامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأمينيّ النجفيّ، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٦هـ.
٨٨. غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الآمديّ التميميّ، طبع دار القارئ، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٨٩. الفتاوى الفقهيّة، لسماحة المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ، مؤسّسة الثقلين، ط٧، ١٤٣٣هـ.
٩٠. الفتاوى الواضحة، وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، لسماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره.
٩١. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ ـ ١٣٧٧ش.
٩٢. الفضائل، لشاذان بن جبرئيل القمّي، نشر: المطبعة الحيدريّة ومكتبتها، النجف الأشرف، ١٩٦٢م.
٩٣. فقه العقيدة... بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
٩٤. فلسفة الدين، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٩٥. في ظلال العقيدة والأخلاق، التوبة، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٩٦. فيض القدير، شرح الجامع الصغير، العلّامة المناوي (الوفاة: ١٠٣١)، تحقيق: تصحيح أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٩٧. كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين، للعلّامة الحليّ أبي منصور الحسن بن يوسف المطهّر الأسديّ، نشر: ذوي القربى، ط١، ١٤٢٦هـ.
٩٨. كتاب التعريفات، السيد الشريف علي بن محمّد الجرجانيّ، انتشارات ذوي القربى، ط١، ١٤٢٣هـ.
٩٩. كتاب الخصال، للشيخ الجليل الأقدم (الصدوق)، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاريّ، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٧، ١٤٢٦هـ.
١٠٠. كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تصنيف أبي الهلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ، تحقيق: علي محمّد البجاويّ، محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ط١، ١٤٢٧ـ ٢٠٠٦م.
١٠١. كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازيّ، من أبحاث المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٣٤هـ.
١٠٢. الكتاب المقدّس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، وقد ترجم من اللغات الأصليّة، سفر التكوين.
١٠٣. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلّامة الحلّي قدس سره، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٩، ١٤٢٢هـ.
١٠٤. كشف المراد، ترجمة وشرح تجريد الاعتقاد، ترجمة وشرح فارسي: أبو الحسن الشعرانيّ، انتشارات: هرمس، ط٢، ١٣٨٩ش.
١٠٥. كمال الدين وتمام النعمة، لرئيس المحدّثين الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
١٠٦. گوهر مراد «الجوهر المراد»، للحكيم المتألّه الملّا عبد الرزّاق فيّاض

اللاهيجيّ، تصحيح وتحقيق: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، مقدّمة: الأستاذ زين العابدين القربانّي اللاهيجيّ، نشر: ساية، ط١، ١٣٧٣هـ.
١٠٧. لسان العرب، لابن منظور: دار صياد، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
١٠٨. لمزيد من التوسع فليراجع اللباب في تفسير الكتاب، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، سورة الحمد، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
١٠٩. المجتمع والتاريخ، المفكّر الإسلاميّ الكبير الشهيد الشيخ مرتضى المطهّري، دار المرتضى، ١٤١٣هـ.
١١٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٥هـ.
١١١. مجمع الزوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثميّ، الناشر: دار الكتب العلميّة بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
١١٢. مجمع الزوائد، نور الدين الهيثمي، دار الفكر، بيروت.
١١٣. المراجعات، للإمام عبد الحسين شرف الدين الموسويّ قدس سره، تحقيق وتعليق: حسين الراضي، مؤسّسة دار الكتاب الإسلاميّ، ط٤، ١٣٢٩هـ.
١١٤. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، إشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
١١٥. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للإمام الخمينيّ رحمه الله، مقدّمة: الأستاذ سيّد جلال الدين آشتيانيّ، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ رحمه الله، ط٢، ١٣٧٣ش.
١١٦. المصنّف، عبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي.
١١٧. المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١١٨. معارج الفهم في شرح النظم، للعلّامة الحلّيّ، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف المطهّر، منشورات دليل ما، ط١، ١٤٢٨هـ.
١١٩. المعجم الأوسط، الطبراني (الوفاة: ٣٦٠)، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، الناشر: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع.
١٢٠. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة ابن تيمية، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية.
١٢١. المعجم الوسيط، المجمع العلمي في القاهرة ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٢٢. معرفة الله، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، قم، دار فراقد، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٤م ـ ١٣٩٢ش.
١٢٣. مفردات ألفاظ القرآن، العلّامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داودي، انتشارات ذوي القُربى، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
١٢٤. المفردات في غريب القرآن، للعلّامة الراغب الأصفهانيّ، تحقيق: عدنان داودي، صور عن دار القلم، دمشق، دار الشاميّة، بيروت، انتشارات ذوي القربى، ط٣، ١٤٣٤هـ.
١٢٥. الملل والنحل، الإمام الشهرستانيّ، تخريج: فتح الله بدران، مكتبة الإنجلو المصريّة، ط٢.
١٢٦. الملل والنحل، محمد عبد الكريم الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت.
١٢٧. مناهج اليقين في معرفة أصول الدين، للعلّامة الحلّي أبي منصور الحسن بن يوسف المطهّر، دار الإسوة، ط١، ١٤١٥هـ.
١٢٨. منطق فهم القرآن، الأسس المنهجيّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسيّ، من أبحاث المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الدكتور طلال

الحسن، دار فراقد، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.
١٢٩. المنطق، للمجتهد المجدّد الشيخ محمّد رضا المظفّر، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاض، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٢، ١٤٢٣هـ.
١٣٠. المنقذ من التقليد، تأليف العلّامة المدقّق الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
١٣١. منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة والقدريّة، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ابن تيميّة)، خرّج أخباره وعلّق عليه وقدّم له واعتنى به: محمّد أمين الشبراويّ، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ.
١٣٢. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، للحسن بن يوسف بن المطهّر المعروف بالعلّامة الحلّي، تحقيق: الأستاذ عبد الرحيم مبارك، مكتبة أمير المؤمنين التخصّصيَّة، مشهد، ط١، ١٤٢٥هـ.
١٣٣. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، للأستاذ محمّد تقي مصباح اليزديّ، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ.
١٣٤. موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدويّ، منشورات ذوي القربى، ط١، ١٤٢٧هـ.
١٣٥. ميزان الحكمة، مع الترجمة الفارسيّة، محمّدي ري شهري، دار الحديث، ط٨، ١٣٨٦هـ.
١٣٦. الميزان في تفسير القرآن، للعلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، نشر: إسماعيليان، ط٥، ت: ١٤١٢هـ.
١٣٧. نبراس الهدى، للحكيم المتألّه الحاج المولى هادي السبزواريّ، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات: بيدار، ط٢، ١٤٣٤هـ.
١٣٨. نهاية الحكمة، للأستاذ العلّامة السيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعيّ السبزواريّ، مؤسّسة

النشر الإسلامي، ط١٧، ١٤٢٤هـ.
١٣٩. نهاية المرام في علم الكلام، لنابغة عصره وفريد دهره العلّامة الحلّي، تحقيق: فاضل العرفان، تحت إشراف: آية الله المحقّق جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، ١٤١٩هـ.
١٤٠. نهج الحقّ وكشف الصدق، للإمام الحسن بن يوسف المطهّر الحلّي (العلّامة الحلّي)، علّق عليه: الحجّة الشيخ عين الله الحسينيّ الأرمويّ، منشورات دار الهجرة، ط٤، ١٤١٤هـ.
١٤١. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي.
١٤٢. الولاية التكوينيّة، حقيقتها ومظاهرها، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ علي حمود العباديّ، دار فراقد، ط١، ١٤٣١هـ.
١٤٣. الياقوت في علم الكلام، لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، تحقيق وتقديم: علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط٢، ١٤٢٨هـ.

الفهرس

النصّ الخامس: امتناع إرادة القبيح ٥
إشارات النصّ ٧
الحقّ تعالى قادرٌ على القبيح ٧
النصّ السادس: أنّه تعالى يفعل لغرض ١٠
دليل الأشاعرة لنفي الغرض ١٣
إشارات النصّ ١٤
وجهٌ آخر للأشاعرة ١٤
مصالحةٌ واتّفاق ١٥
النصّ السابع: ما هو التكليف؟ ١٦
لِمَ التكليف؟ ١٩
شرائط التكليف ٢٠
شرائط حسن التكليف ٢٠
الأوّل: انتفاء المفسدة ٢٠
الثاني: تقدّمه على وقت الفعل ٢٠
الثالث: إمكانه ٢٠
الرابع: ثبوت صفةٍ زائدةٍ على الحسن ٢٠
شرائط حسن المكلِّف ٢١
شرائط حسن المكلَّف ٢١
متعلّق التكليف ٢٢
إشارات النصّ ٢٣

التكليف لغةً واصطلاحاً ٢٣
شرط الإعلام ٢٣
النصّ الثامن: وجوب التكليف **٢٦**
إشارات النصّ ٢٨
التكليف لطفٌ ٢٨
الوجوب عليه تعالى ٢٩
النصّ التاسع: دفعُ إيرادٍ **٣١**
إشارات النصّ ٣٢
كفاية المعرفة ٣٢
عدم الامتثال لا يلغي التكليف ٣٤
النصّ العاشر: وجه حسن التكليف **٣٥**
إشارات النصّ ٣٧
الإيراد ثانية ٣٧
النصّ الحادي عشر: وجوب اللّطف **٣٩**
إشارات النصّ ٤١
الحدّ الأوسط لوجوب اللطف ٤١
النصّ الثاني عشر: أقسام اللطف **٤٣**
تعريف اللطف ٤٥
أقسام اللطف ٤٥
دليل وجوب اللطف ٤٦
إشارات النص ٤٧
اللطف مقرِّبٌ ومحصّل ٤٧
نقض الوجوب المطلق ٤٨

النصّ الثالث عشر: وجوب عوض الآلام ٥٠
ملاك حسن الألم ٥٣
إشارات النصّ ٥٤
أوجه العوض المستحقّة على الله تعالى ٥٤
الآلام الصادرة عنّا ٥٥
النصّ الرابع عشر: فوائد خمسٌ ٥٦
إشارات النصّ ٥٩
نعيم أهل الجنّة ٥٩
عوض البهائم ٦٠

الفصل الخامس

في النبوّة

تمهيد ٦٥
النصّ الأوّل: تعريف النبيّ ٦٨
إشارات النصّ ٧٠
النبيّ في المفردات ٧٠
النبأ ٧١
النصّ الثاني: وجوب النبوّة ٧٢
النبوّة حسنةٌ ٧٤
البراهمة والبعثة ٧٦
النبوّة مقتضى الحكمة ٧٩
إشارات النصّ ٨٠
البراهمة ٨٠
شُبَهُ البراهمة ٨١

الولاية التشريعيّة للنبيّ ٨٤
كمال النفس ٨٥
النصّ الثالث: في نبوّته صلى الله عليه وآله ٨٧
إشارات النصّ ٨٩
إعجاز القرآن الكريم ٨٩
الصرفة ٩٠
علم البلاغة ومعرفة الفصاحة ٩٢
شقّ القمر ٩٤
النصّ الرابع: الوجه في تعدّد الشرائع ٩٥
تعدّد الأنبياء ٩٧
النبوّة والمعجزة ٩٨
ما هي المعجزة؟ ٩٩
إشارات النصّ ١٠٠
النسخ ١٠٠
نكاتٌ لابدّ منها ١٠١
النصّ الخامس: عرض معجزاتٍ له ١٠٣
القرآن الأعظم ١٠٦
إشارات النصّ ١٠٧
إغراء المكلّفين باتّباع الكاذب ١٠٧
أصول الإعجاز والكرامة ١٠٩
إثارتان حول الإعجاز البيانيّ ١١١
الولاية التكوينيّة ١١١
النصّ السادس: في وجوب عصمته ١١٣

تعريف العصمة ١١٤
وجوب العصمة ١١٥
إشارات النصّ ١١٦
مبدأ العصمة ١١٦
مبادئ الفعل الاختياريّ ١١٧
النصّ السابع: الآراء في العصمة ١١٩
توجيه مذهب الإماميّة ١٢٢
أخصّ من المدّعى ١٢٣
إشارات النصّ ١٢٣
العصمة والاختيار ١٢٣
لوازم قرآنيّةٌ لعدم العصمة ١٢٤
النصّ الثامن: في أنَّه معصومٌ من أوّل عمره إلى آخره ١٢٦
العصمة قبل البعثة ١٢٧
العصمة والذنوب في الكتاب والأخبار ١٢٩
إشارات النصّ ١٢٩
سعة العصمة ومجالها ١٢٩
تأويل الذنوب الصادرة ١٣١
كتاب تنزيه الأنبياء ١٣١
النصّ التاسع: النبيّ أفضل أهل زمانه ١٣٥
الدليل الأوّل ١٣٦
الدليل الثاني ١٣٨
إشارات النصّ ١٣٨
تقديم المفضول على الفاضل ١٣٨

النصّ العاشر: وجوب تنزّه النبيّ عمّا يُسقطه من القلوب ١٤٠
إشارات النصّ ١٤٣
أصلابٌ شامخةٌ وأرحامٌ مطهّرةٌ ١٤٣
طهارة الزوجات والبنات ١٤٤
مرض أيّوب ١٤٥

الفصل السادس
في الإمامة

تمهيد ١٤٩
النصّ الأوّل: تعريف الإمامة ١٥١
تعريف الإمامة ١٥٢
وجوب الإمامة ١٥٢
إشارات النصّ ١٥٣
في تعريف الإمامة ١٥٣
الإمامة بين الأصل والفرع ١٥٣
النصّ الثاني: تشريح التعريف ١٥٦
النيابة عن النبيّ ١٥٩
إشارات النصّ ١٥٩
اختزال الإمامة في الرئاسة ١٥٩
قوله رحمه الله: الجنس البعيد هو النسبة ١٦١
النصّ الثالث: الآراء في الإمامة ١٦٢
الخوارج ١٦٣
المعتزلة ١٦٣
الأشاعرة ١٦٣

إشارات النصّ ١٦٣
ضبط الأقوال ١٦٣
النصّ الرابع: دليل أصحابنا على الإمامة ١٦٦
إشارات النصّ ١٧٠
الإمامة إراءةٌ وإيصال ١٧٠
مؤاخذة الإيكال إلى الخلق ١٧٠
النصّ الخامس: وجوب عصمة الإمام ١٧٢
إشارات النصّ ١٧٥
سؤال أهل الذكر ١٧٥
الإمامة عهد الله ١٧٦
النصّ السادس: شرط صحّة الإمامة ١٧٧
الدليل الأوّل ١٨١
الدليل الثاني ١٨٢
الدليل الثالث ١٨٣
الدليل الرابع ١٨٤
إشارات النصّ ١٨٥
الحافظ للشرع إمامٌ معصومٌ ليس إلّا ١٨٥
القياس غير وافٍ ١٨٧
الإسماعيليّون ١٨٩
النصّ السابع: وجوب النصّ على الإمام ١٩١
إشارات النصّ ١٩٤
لا نصَّ على أحد ١٩٤
الزيديّة ١٩٥

النصّ الثامن: الإمام هو الأفضل **١٩٧**
إشارات النصّ ١٩٩
تقديم المفضول أصلح! ١٩٩
النصّ التاسع: عليّ الإمام بعده **٢٠١**
إشارات النصّ ٢٠٥
لماذا النصّ ٢٠٥
النصّ والاختلاف ٢٠٦
النصّ العاشر: عليّ الأفضل **٢٠٧**
إشارات النصّ ٢١٤
حديث الغدير ٢١٤
حديث المنزلة ٢١٦
عليٌّ الأفضل ٢١٧
النصّ الحادي عشر: الإمام هو المعصوم **٢١٩**
إشارات النصّ ٢٢١
قوله: «أمّا الصغرى... وأمّا الكبرى...» ٢٢١
الإمام في كلّ زمان ٢٢٢
النصّ الثاني عشر: عليٌّ الأعلم **٢٢٤**
إشارات النصّ ٢٣٠
حافظ والقصيدة العمريّة ٢٣٠
عليٌّ الأعلم ٢٣١
النصّ الثالث عشر: الأزهد هو الإمام **٢٣٢**
إشارات النصّ ٢٣٤
كلمات الأمير في الزهد ٢٣٤

الزاهد والعابد والعارف..... ٢٣٥
عليٌّ الأزهد بعد رسول الله..... ٢٣٦
النصّ الرابع عشر: أدلّةٌ لا تُحصى ٢٣٩
إشارات النصّ ٢٤١
كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين..... ٢٤١
منهاج الكرامة ٢٤٢
النصّ الخامس عشر: عليّ الوليّ الأَولَى ٢٤٥
إشارات النصّ ٢٤٩
«إنّما» أداة قصر ٢٤٩
النصّ السادس عشر: عليّ المولى الأَولَى سنّةً ٢٥٠
إشارات النصّ ٢٥٢
سؤالٌ وجواب..... ٢٥٢
النصّ السابع عشر: عليٌّ بمنزلة هارون من موسى ٢٥٦
إشارات النصّ ٢٥٧
مقامات هارون ومنازله ٢٥٧
دفعُ إيراد ٢٥٨
محاولةُ نصبٍ بائسة..... ٢٥٩
النصّ الثامن عشر: عليّ مأمورٌ بطاعته والكونِ معه..... ٢٦١
إشارات النصّ ٢٦٣
الفخر الرازي وأُولو الأمر..... ٢٦٣
الكون مع الصادقين..... ٢٦٥
النصّ التاسع عشر: عليٌّ ادَّعى الإمامة وأظهر المعجزة..... ٢٦٦
إشارات النصّ ٢٦٨

رفع الصخرة..... ٢٦٨
رجوع الشمس..... ٢٦٨
قلعُ باب خيبر..... ٢٦٩
النصّ العشرون: عليٌّ المنصوص عليه..... ٢٧٠
إشارات النصّ ٢٧٣
الدليل مفصّلاً ٢٧٣
وجوب الوصيّة ٢٧٣
مَن هو الموصى إليه؟..... ٢٧٤
الاستقالة والنصّ ٢٧٨
النصّ الواحد والعشرون: إمامة أولاد عليّ..... ٢٨٠
إشارات النصّ ٢٨٤
حديث الاثني عشر ٢٨٤
النصّ الثاني والعشرون: الإمام الثاني عشر ٢٨٦
الإمام المهديّ حيٌّ موجود..... ٢٨٧
العمر الطويل للإمام ٢٨٨
سبب الخفاء..... ٢٨٨
إشارات النصّ ٢٨٨
الغياب والفائدة..... ٢٨٨
دعوى المشاهدة ٢٩٠

الفصل السابع
في المعاد

تمهيد..... ٢٩٥
النصّ الأوّل: وجوب البعث والإعادة..... ٢٩٨

الدليل الأوّل: الإجماع ٣٠٠
الدليل الثاني: لازم عدم العود قبحُ التكليف ٣٠١
الدليل الثالث: المعاد ممكنٌ في نفسه، وواقع؛ لإخبار المعصوم بوقوعه ٣٠٢
الدليل الرابع: دلالّة القرآن وتناوله للمعاد إثباتاً وتفنيداً لأدلّة المنكرين ٣٠٤
إشارات النصّ ٣٠٤
النشأة الأخرى ٣٠٤
التناسخ هو الحلّ ٣٠٦
المعاد جسمانيّ وروحانيّ ٣٠٦
الحكماء والمعاد الجسمانيّ ٣٠٧
النصّ الثاني: مَنْ يجب إعادته **٣٠٩**
ما يجب عوده عقلاً وسمعاً ٣١٠
ما لا يجب عوده عقلاً ٣١١
إشارات النصّ ٣١٢
حشر الحيوانات ٣١٢
أدلّة أخرى ٣١٤
النصّ الثالث: من مواقف الآخرة **٣١٨**
١. عذاب القبر ٣١٩
٢. الصراط ٣٢٠
٣. الميزان ٣٢٠
٤. الحساب ٣٢١
٥. إنطاق الجوارح ٣٢١
٦. نشر الكتب والصحايف ٣٢٣
إشارات النصّ ٣٢٣

عدد مواقف الآخرة ٣٢٣
النصّ الرابع: الثواب والعقاب ٣٢٥
الآراء في الثواب والعقاب ٣٢٦
الأشاعرة ٣٢٦
المعتزلة ٣٢٧
رأي الشارح في المسألة ٣٢٩
إشارات النصّ ٣٣٠
مذهب البلخيّ في الثواب ٣٣٠
مذهب الحكماء ٣٣٢
النصّ الخامس: فوائد في الثواب والعقاب ٣٣٣
الفائدة الأولى: موارد استحقاق كلٍّ من الثواب والعقاب ٣٣٧
إشارات الفائدة ٣٣٨
المدح والذمّ ٣٣٨
شرط الثواب والعقاب ٣٣٩
الفائدة الثانية: دوام الثواب والعقاب ٣٤٠
١. دوام الثواب والعقاب ٣٤٠
٢. اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة ٣٤٢
٣. خلوص الثواب والعقاب من الشوائب ٣٤٢
إشارات الفائدة ٣٤٣
دوام الثواب والعقاب ٣٤٣
دوام الثواب والعقاب واللطف ٣٤٤
دوام الثواب والعقاب ودوام المدح والذمّ ٣٤٥
الفائدة الثالثة: جواز توقّف استحقاق الثواب على شرط ٣٤٧

إشارات الفائدة ٣٤٩
الأقوال في الاشتراط ٣٤٩
الفائدة الرابعة: طبقات مستحقّي الثواب والعقاب ٣٥٠
دفعُ إيراد ٣٥٣
عقاب صاحب الكبيرة ٣٥٤
إشارات الفائدة ٣٥٥
الموافاة ٣٥٥
الكبيرة ٣٥٥
انقطاع عذاب أصحاب الكبائر ٣٥٧
الإيمان والأقوال فيه ٣٥٧
الفائدة الخامسة: وجوب الإقرار بأحوال القيامة وأوضاعها ٣٥٩
إشارات الفائدة ٣٦١
أحوال أخرى للقيامة ٣٦١
صفة الجنّة وأهلها ٣٦٢
السائق والشهيد ٣٦٢
الوسيلة ٣٦٢
النصّ السادس: وجوب التوبة ٣٦٤
تعريف التوبة ٣٦٥
وجوب التوبة ٣٦٦
أقسام الذنب ٣٦٧
إشارات النصّ ٣٦٨
حديث في التوبة والاستغفار ٣٦٨
قبول التوبة ٣٦٩

الندم على القبيح لقبحه ٣٦٩
النصّ السابع: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٧١
أقسام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٧٢
ما ينبغي في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر ٣٧٣
إشارات النصّ ٣٧٤
عظم موقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٧٤
الأمر والنهي واجبان عقلاً ٣٧٥
النصّ الثامن: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٧٦
تعريف الأمر والنهي ٣٧٩
تعريف المعروف والمنكر ٣٨٠
إثبات وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٨١
شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٨٢
التدرّج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٨٢
إشارات النصّ ٣٨٣
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنّة ٣٨٣
الوجوب العقليّ للأمر والنهي ٣٨٥
إيراد نظر ٣٨٧
الإرادة تكوينيّة وتشريعيّة ٣٨٨
المصادر ٣٨٩
الفهرس ٤٠٥